
HathiTrust




CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 112 770 775

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

VI. BAND.

WIEN, 1892.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des sechsten Bandes.

Artikel.

Seite

Die Legende von Citta und Sambhūta (Fortsetzung), von Ernst Leumann . . 1

Elamitische Eigennamen, von Dr. P. Jensen 47

Die Pahlawi-Inschriften von Hadžiabad, von Friedrich Müller 71

Bemerkungen zum Pahlavi-Pazand Glossary von Hoshangji-Haug, von Friedrich Müller 76

Die Strophik des Ecclesiasticus, von G. Bickell 87

Der Chaṭîb bei den alten Arabern, von J. Goldziher 97

Die siebente Vision Daniels, von P. Gr. Kalemkiar 109

Kritische Bearbeitung des Iob-Dialogs, von G. Bickell 136

A New Variety of the Southern Maurya Alphabet, by G. Bühler 148

Šeibânî, ein moderner persischer Dichter des Pessimismus, von Dr. Alexander von Kegl 157

Zwei moderne centralasiatische Dichter, Munis und Emir, von H. Vámbéry . 193

Elamitische Eigennamen (Schluss), von Dr. P. Jensen 209

Die siebente Vision Daniels (Uebersetzung), von P. Gr. Kalemkiar 227

Kritische Bearbeitung des Iob-Dialogs (Fortsetung), von G. Bickell 241

قسطاس, von Siegmund Fraenkel 258

Zwei moderne centralasiatische Dichter, Munis und Emir (Schluss), von H. Vámbéry 269

Bemerkungen zum Pahlavi-Pazand Glossary von Hoshangji-Haug, von Friedrich Müller 292

Kleinigkeiten zur semitischen Onomatologie, von Th. Nöldeke 307

Palmyrenica aus dem British Museum (mit einer Tafel), von D. H. Müller . 317

Kritische Bearbeitung des Iob-Dialogs (Fortsetzung), von G. Bickell. . . . 327

Anzeigen.

Miller und Knauer, Handbuch zur Erlernung des Sanskrit, von J. Kirste . . 103

Friedrich Probst, Arabischer Sprachführer in ägyptischem Dialect, von Dr. K. Vollers 166

M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell, von J. Kirste 174

Seite

Haupt-Catalog der armenischen Handschriften, von FRIEDRICH MÜLLER . . . 177

Егіазаровъ, С. А., Краткій этнографическій очеркъ курдовъ эриванской губерніи, von FRIEDRICH MÜLLER 178

Eγišē. Geschichte Wardans und seiner Genossen nach dem Andzewatshi-Codex, von FRIEDRICH MÜLLER 179

M. A. STEIN, Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇî, or Chronicle of the Kings of Kashmir, von G. BÜHLER 335

H. OLDENBERG, The Gṛihya-Sûtras, von J. KIRSTE 338

P. REGNAUD, Le Rigvéda, von J. KIRSTE 341

L. P. A. SALHANI, Dîwân al-Aḫṭal, von TH. NÖLDEKE 344

Kleine Mittheilungen.

A note on Professor BÜHLER's paper on the Origin of the Gupta-Valabhi Era, by F. KIELHORN 105

Ueber Vendidad II, 21—III, 66, IX, 180 & XVIII, 26. — Awestische und neupersische Etymologien. — Zur Charakteristik des Pahlawi. — Stephannos Leḥatshi, von FRIEDRICH MÜLLER 180

Talmudisch דראוא. — Arabisch وزير und aramäisch גזר. — Zur Etymologie des Namens Zaraθuštra. — Pahlawi und armenische Etymologien. — Berichtigung. — Nachtrag. — Verbesserung, von FRIEDRICH MÜLLER . . . 263

Die Wurzel *liǵh* im Iranischen. — Neupersische Etymologien. — Anmerkung von FRIEDRICH MÜLLER 351

Die Legende von Citta und Sambhūta.

Von

Ernst Leumann.

(Fortsetzung.)

Von unsern beiden Postulaten, dass die Legende sich auch in der nordbuddhistischen und in der brahmanischen Literatur auffinden lassen müsse, erfüllt sich eines schon jetzt. Prof. Kuhn macht uns nämlich darauf aufmerksam, dass eine brahmanische Fassung von Benfey im zweiten Bande seines *Orient und Occident* mitgetheilt worden ist. Dieselbe ist dem *Harivaṅśa* entnommen und lautet in Kurzem folgendermassen:

I, 18, 50—54 (977—981). 1. Brahmadatta's Eltern sind Anuha und Kṛtvī, die Eltern der Mutter Śuka und Pīvarī.

I, 19, 1—4 (1013—1016). 2. (I) Sieben Brahmanen verfehlen sich gegen den Yoga und irren umher am Ufer des Mānasa-Sees.

(II) Nach dem Tode treten sie, nachdem sie erst unter die Götter versetzt worden sind, auf als Erben Kauśika's in Kurukshetra.

I, 20, 3 f. (1039 f.). 3. (VII) Einer von ihnen erscheint späterhin (im VII. gemeinsamen Dasein) als der thierstimmenkundige König Brahmadatta in Kāmpilya.

I, 20, 11—15 (1047—1051). 4. (VII) Von den übrigen Genossen ist einer sein Hofgrammatiker Gālava und ein anderer sein Minister Kaṇḍarīka geworden.

I, 20, 16—29 (1052—1066[a]). 5. Brahmadatta's Ahnenreihe bis auf seinen Grossvater Vibhrāja und seinen Vater Anuha.

I, 20, 30—32[a] (1066[b]—1068). 6. Seine beiden Söhne Vishvaksena und Sarvasena, welch letzterem ein Vogel beide Augen ausbohrt.

I, 20, 32[b]—35[a] (1069—1071). 7. Brahmadatta's spätere Nachkommen.

I, 20, 35[b]—36[a] (1072). 8. Vertilgung seines Geschlechtes durch Ugrâyudha.

[I, 20, 36[b]—78 (1073—1116). Geschichte von Ugrâyudha's Geschlecht.]

I, 20, 79—142[a] (1117—1180[a]). 9. (Ausführung der in 6. gegebenen Andeutung:) Geschichte der Blendung von Brahmadatta's zweitem Sohne.

I, 21, 4—44 (1188—1221[a]). 10. (II) [Fortsetzung von 2 (II):] die sieben als Kauśika's Erben wiedergeborenen Brahmanen tödten im Geheimen eine Kuh ihres Lehrers; einer von ihnen räth, sie den Vätern zu weihen, was die Schuld verringert.

(III) Zur Strafe werden sie in Daśârṇa als Jäger wiedergeboren,

(IV) weiterhin als Rehe auf dem Kālañjara,

(V) dann als Enten auf einer mit Röhricht bestandenen Insel (Śara-dvīpa),

(VI) schliesslich als Gänse am See Mānasa.

I, 21, 45—23, 3 (1221[b]—1240). 11. Als einmal Vibhrāja, umgeben von seinem Hofstaat, an jenem See sich zeigt, verlangt es eine der Gänse nach ebensolchem Glück. Zwei der übrigen erklären, ihr getreu zur Seite bleiben zu wollen. Die andern aber verfluchen diese neue Versündigung gegen den Yoga; da aber jene Gans es ist, die sie alle in ihrem II. Brahmanen-Dasein durch einen guten Rath vor grösserer Schuld bewahrt hat, so geben sie ihr die Zusicherung, dass sie im nächsten

Leben der Thierstimmenkunde und mit Hülfe eines Spruches auch wieder des Yoga theilhaftig werden würde.

I, 23, 4—14 (1241—1251). 12. Vibhrāja übergibt die Herrschaft seinem mit der Kṛtvī vermählten Sohne Anuha und lebt als Einsiedler am Mānasa-See.

I, 23, 15—34 (1252—1272). 13. Nunmehr werden die drei Gänse, die sich vergangen haben, als Anuha's Sohn Brahmadatta und als dessen Genossen Gālava und Kaṇḍarīka wiedergeboren, während aus den übrigen Gänsen Söhne eines armen Brahmanen werden, die diesem späterhin, ehe sie als Einsiedler in den Wald ziehen, einen Spruch mittheilen, der ihm die Fürsorge des mittlerweile König gewordenen Brahmadatta verschaffen soll.

I, 24, 1 (1273). 14. Vibhrāja,[1] welcher als Einsiedler der Sohn einer der sieben Gänse zu werden gewünscht hat, wird demgemäss als Brahmadatta's Sohn Vishvaksena wiedergeboren.

I, 24, 2—14 (1274—1286). 15. Als Brahmadatta einmal mit seiner Gemahlin Sannati, der Tochter des Asita Devala, sich im Park ergeht, lacht er über die Unterhaltung eines Ameisenpärchens. Sannati bezieht das Lachen auf sich und fühlt sich entwürdigt; nachdem sie indessen den wahren Grund erfahren hat, verlangt sie, die Thierstimmen ebenfalls verstehen zu lernen; doch vermag ihr Brahmadatta diesen Wunsch nicht zu gewähren, wesshalb er sich im Gebet an Nārāyaṇa wendet, der ihn auch erhört unter dem Hinweis auf ein eben bevorstehendes Glück.

I, 24, 15—32 (1287—1304). 16. Der arme Brahmane trägt dem König den Spruch vor, der[2] folgendermassen lautet:

[1] Beide Ausgaben hier Vaibhrāja!

[2] Im Anschluss an Benfey's Uebersetzung im Original-Rhythmus.

Sieben Jäger in Daśârṇa, Rehe auf dem Kālañjara,
Enten drauf in Śaradvīpa, dann Gänse am See Mānasa || 1292
Geboren in Kurukshetra sie als Brahmanen, Veda-weis,
Sind fortgezogen nun weitweg; Ihr aber bleibet ihnen fern || 1293

Das weckt in Brahmadatta, wie auch in seinen beiden Gefährten, die Erinnerung an die früheren Daseinsformen. Nachdem sie den Brahmanen beschenkt haben, setzt der König seinen Sohn Vishvaksena als Nachfolger ein und zieht in den Wald mit seiner Gattin, die nunmehr gesteht, dass sie ihr Verlangen nach der Thiersprachenkunde nur geäussert habe, um ihn aus seiner Weltlust aufzurütteln und dem Yoga zuzuführen. Kaṇḍarīka aber und Gālava machen sich ebenfalls verdient um den Yoga.

Die obige Version, welche wir der Kürze halber mit H bezeichnen wollen, gibt unserer Untersuchung eine ganz neue Grundlage. Wenn es sich bisher um eine ‚Legende von Citta und Sambhūta' gehandelt hat, so überschaut man nunmehr auf einmal einen Cyclus von Brahmadatta-Sagen, von dem jene Legende nur eine jinobuddhistische Theilerscheinung ist. Sie selbst nämlich, sowie was in dem Bisherigen eine mehr oder weniger lose Verbindung mit derselben aufzuweisen schien — Brahmadatta's Jugendabenteuer, die Version J^n und die Anekdote von Brahmadatta's Sohn — all das vereinigt sich so harmonisch mit den aus H und — wie wir gleich beifügen wollen — auch noch aus M (Mahābhārata) und R (Rāmāyaṇa), sowie aus dem Munipati-carita (J^m) neu hinzukommenden Materialien, dass von einem leidlich geschlossenen Kreis von Erzählungen gesprochen werden kann, die alle den Kāmpilya-König Brahmadatta oder dessen Sohn zu ihrem Mittelpunkt haben. Die Sagengruppe setzt sich aus folgenden Stücken zusammen:

1. Der eine Wiedergeburtengenosse — nach BJ und H.
2. Die übrigen Wiedergeburtengenossen — nach H und J.
3. Brahmadatta's Jugendabenteuer — nach J^k (und R).
4. Brahmadatta ‚vogelsprachekund wie Salomo' — nach J^m und H.
5. Der bestrafte Frevel von Brahmadatta's Sohn — nach MH und J.

6. Brahmadatta in der systematischen Weltgeschichte — einerseits nach H und den Purāṇen, andrerseits nach J.

7. Brahmadatta beschenkt die Brahmanen — nach einer Andeutung in M.

Von diesem Ueberblick aus betrachtet lässt sich die Stellung von H gegenüber JB und den beiden Epen in wenigen Worten charakterisiren:

a) Es sind in H und J fast alle Theile der Sage vertreten, während in B vorläufig nur der erste aufgefunden ist und in M blos der fünfte nebst einer Anspielung auf den siebenten, in R sogar nur eine Spur des dritten erhalten zu sein scheint.

b) Die beiden ersten Theile, welche J (in Uttar. XIII und XIV) als Bild und Gegenbild auf einander folgen lässt, sind in H vereinigt; in B dagegen steht der erste Theil gänzlich isolirt da, indem der zweite entweder überhaupt fehlt oder sonstwo in anderem Zusammenhange untergebracht ist.

Im Vorstehenden ist also eine Anschauung berichtigt, die uns an früherer Stelle abgenöthigt war in Folge eines im Allgemeinen ja wohl begründeten, in dem einen Fall aber sicher zu weit gehenden Vertrauens auf die Ueberlieferungstreue von B. Der erste und zweite Theil gehören als Legende und Begleitlegende von Anfang an zusammen und nicht ist die letztere, wie wir meinten, von den Jaina zur erstern hinzuerfunden, sondern eher in der buddhistischen Literatur von jener abgelöst worden.

Dieser Satz bedarf allerdings noch des Beweises, der aber, wie sich zeigen wird, wohl in überzeugender Weise zu führen sein dürfte.

Erster Theil: die Legende.

Ehe wir den früher besprochenen Darstellungen der Legende (BJ^s J^k J^n) ihre Form im *Harivaṅśa* an die Seite stellen, empfiehlt es sich, erst H für sich einer kritischen Beleuchtung zu unterziehen.

Es ist nur eine Folge der dem *Harivaṅśa* sowie verwandten Werken eigenen Compositionsweise, wenn die Legende darin nicht fortlaufend erzählt, sondern, nachdem in H 2 der Anfang gegeben

ist, erst nach verschiedenen Abschweifungen in H 10—16 weitergeführt und zum Abschluss gebracht wird. Immerhin gestatten die Stücke H 2, 10—16 als Darstellung der Legende nicht ohne Weiteres eine gesonderte Betrachtung. Denn man darf sich nicht verhehlen, dass die enge Zusammenstellung derselben mit heterogenen Bestandtheilen von Einfluss auf ihre Gestaltung gewesen sein mag.

In der That glauben wir einen Zuwachs zu erkennen in der Hereinziehung von Personen aus Brahmadatta's Genealogie, welche zwischen hinein in H 5—7 behandelt ist.

Zwar mag es den Eindruck der Natürlichkeit hervorrufen, wenn der Erzähler die Gans in der Familie eben jenes Königs wiedergeboren werden lässt, dessen Hofstaat ihr Verlangen nach den Freuden der Welt erweckt hat. Nothwendig ist indessen diese genealogische Verknüpfung nicht; ja sie wird uns desswegen verdächtig, weil wir anderwärts die Wahrnehmung machen, dass die Sagenhelden aus dem vedischen Itihāsa öfter eine verwandtschaftliche Umgebung haben, die verschieden ist von der ihnen in den Ausflüssen des vedischen Purāṇa zugetheilten, welches eben zur Construction der Weltgeschichte in ziemlich willkürlicher Weise die alten Namen auf die verschiedenen Dynastien vertheilt und in ausgedehntem Maasse neue hinzuerfindet. Stehen also in der Sage Personen mit dem Helden nicht in wirklich nothwendiger und naher Beziehung, so ist die Identität ihrer Namen mit solchen der Geschichtserfindung eher ein Hinweis darauf, dass die Sage von dieser beeinflusst ist, als dass sie in jenen Nebensächlichkeiten diese bestätigt oder umgekehrt darin von ihr bestätigt wird. Was Wunder, wenn eine solche Beeinflussung sich einstellen sollte, wo, wie in unserem Texte, beide Arten der Ueberlieferung sich vereinigen und in der Darstellung so eng mit einander verwoben sind? Sonach halten wir die Figuren Vibhrāja und Vishvaksena, wenn nicht sogar Anuha und Kṛtvī in der Legende für eine Staffage, die sich der Phantasie des *Harivaṅśa*-Verfassers fast nothwendig darbieten musste, ja die leicht eine andere ersetzen konnte.

Diese Annahme erhält wohl, selbst wenn man die Unbekanntschaft der andern Versionen mit jenen Namen ausser Acht lassen

will, schon aus H selber eine Bestätigung dadurch, dass dieselben mit dem Inhalt der Legende nur durch eine einzige Episode (H 12 und 14) in Verbindung stehen, welche dem unbefangenen Leser sich gleich von Anfang als eine ächt brahmanisch-gesuchte Erfindungsfloskel zu erkennen gibt. Oder ist sie mehr als dies, wenn sie gegenüber dem Verlangen der Gans nach Herrscherglück umgekehrt auch dem dasselbe repräsentirenden König einen Wunsch nach der Sohnschaft jener Gans andichtet und denselben sich in der That verwirklichen lässt? Es ist dies ein Contrastgedanke, der zwar der Komik nicht entbehrt, der aber — wenigstens in der vorliegenden Fassung, wornach der König schliesslich doch als Königssohn und nicht als Gänschen wiedererscheint — dem Geist der Legende zu fern steht, um einen Anspruch auf ursprüngliche Zugehörigkeit erheben zu können.

Gesucht, wenn nicht einfältig, ist ja übrigens in der brahmanischen Fassung noch Anderes, vor Allem die Verlegung des weltlichen Verlangens in ein Thierdasein.

Auch hiebei darf Gewicht darauf gelegt werden, dass man zur Ermittlung des Richtigen B und J nicht beizuziehen braucht, indem in H selbst noch die Spuren einer bessern Gruppirung des Stoffes vorliegen.

Zunächst ist gegen die drei Verschuldungen, von denen H in 2 (I), 10 (II) und 11 spricht, von vorneherein einzuwenden, dass die Legende als solche nur ein zweimaliges Vergehen verträgt, nämlich eines, welches die thierischen Wiedergeburten erklären soll und eines, welches die Trennung der mehrfach verbundenen Genossen zur Folge hat. In der That ist denn auch die erste Versündigung gegen den Yoga nicht näher specialisirt und geht so gut wie straflos aus. Auch das Uebrige, was in H 2 (I) vom ersten Zusammenleben gesagt wird, scheint auf einer Vorausnahme von Nachfolgendem zu beruhen: es handelt sich wie im zweiten Dasein um Brahmanen und diese irren am Ufer des Mānasa-Sees umher, was späterhin die Gänse genau ebenso thun. Schliesslich weiss der Spruch in H 16 nichts von jenem Dasein. Also ist dasselbe wohl zweifellos eine nachträglich erfundene Einleitung.

Eine ähnliche Verurtheilung verdient auch das fünfte Dasein. Doch ergibt sich aus H keine ganz hinreichende Beanstandung desselben, indem blos die unbestimmte Localisirung — Śara-dvīpa ist nämlich nur eine ad hoc erfundene Bezeichnung — und ferner die Ueberlegung, dass die ‚Ente‘ neben der ‚Gans‘ sich wie eine blosse Variante ausnimmt, unsere Zweifel erweckt. Diese werden aber bestätigt durch das gänzliche Fehlen der Episode in den Versionen B und J.

Schwieriger ist die Erschliessung der muthmasslichen Vorgeschichte dessen, was in H 2 (II) und 10 (II) als Form und Inhalt des zweiten Brahmanendaseins geboten wird. Dasselbe erscheint nämlich in dem Spruch, der in H 16 folgt, hinter den animalischen Existenzen, so dass also H sich wiederum durch eine compositionelle Unebenheit verräth. Ja es verbindet sich damit noch eine zweite, insofern als der Spruch gleichzeitig das den Abschluss bildende Stadium der getrennten Wiedergeburt mit jenem gemeinsamen Brahmanendasein zusammenfliessen lässt. Immerhin ist es vielleicht möglich, die letztere Incongruenz zu entfernen, wenn man die beiden letzten Zeilen nicht auf dieselbe Existenz bezieht. Die Worte ‚Sind fortgezogen nun weitweg‘ würden also ein neues und letztes Dasein charakterisiren müssen, wobei allerdings befremdlich ist, dass die Verhältnisse nicht irgendwie angedeutet sind, in denen die wandernden Mönche anfänglich gelebt haben. Eine gewisse Unfertigkeit haftet somit der Fassung des Spruches jedenfalls an. Trotzdem muss sich in ihm die ursprüngliche Legende weit treuer wiederspiegeln als in der zugehörigen Prosaerzählung; denn er bewahrt ja die einzigen wörtlich und rhythmisch gemeinsamen Elemente aller Versionen (J^s J^k J^n BH) und ist demnach wohl ganz allein in der Sage von Anfang an in eine metrische Form gekleidet gewesen, die ihn selbstverständlich gegen grössere Umänderungen sicher gestellt hat. So scheint es, dass zwar die ungenaue Scheidung zweier Daseinsformen, aber nicht die vorher genannte Umstellung dem Spruch, sondern diese nur dem Begleittext zur Last gelegt werden darf, wobei sich denn unter Beachtung von früher Gesagtem aus H Folgendes als die ursprüngliche Generationenreihe ergeben würde:

1. Jäger (III), 2. Rehe (IV), 3. Gänse (VI), 4. Brahmanen in Kurukshetra (II), 5. König und Einsiedler (H 13).

Darf aber diese Wiederherstellung der Episodenfolge als richtig gelten, dann wird, was aus allgemeinen Gründen von vorneherein wahrscheinlich ist, zur Nothwendigkeit, nämlich dass das ‚Verlangen nach Weltlust' in die vierte und nicht in die dritte der obigen Daseinsformen hineingehört. Wo immer nämlich sonst von einem solchen *nidāna (niyāṇa)* die Rede ist, da erfüllt es sich im nächsten menschlichen Dasein.

Es gibt eine Möglichkeit, die Veränderungen in H zu erklären. Doch sei der Gedanke, weil er vielleicht Manchem zu gewagt erscheinen könnte, nur versuchsweise geäussert. ‚Gänse' — oder nach einer andern Uebersetzung ‚Schwäne' — heissen bekanntlich eine Gruppe brahmanischer Asketen, deren Bezeichnung nicht blos wegen der vielen Waschungen gewählt worden sein wird, welche dieselben im Gegensatz zu den nichtbrahmanischen Einsiedlern vornehmen, sondern auch in Anbetracht des reinen und weissen Gefieders, das jene Vögel kennzeichnet und leicht zu symbolischen Vergleichen Veranlassung geben kann. Nun ist denkbar, dass die altbrahmanische Legende die dem Yoga sich weihenden Brahmanen in Kurukshetra in dem obigen Sinne als ‚Gänse' bezeichnet habe, was späterhin eine Vermengung dieses Daseins mit dem vorhergehenden, in welchem sie wirkliche Gänse gewesen waren, zur Folge haben mochte, worauf schliesslich die Kurukshetra-Existenz, weil sie doch nicht ganz vergessen, sondern mindestens in dem Spruche noch der Erinnerung gegenwärtig war, am Anfang ergänzt wurde, weil sie sonst nirgends mehr eine passende Stelle finden konnte.

Wie stellen sich nun die Versionen B und J zu dem, was aus der gesonderten Betrachtung von H im Bisherigen sich als die brahmanische Urform der Legende zu ergeben schien?

Zur Beantwortung dieser Frage stellen wir die Daseinsreihen jener Recensionen zusammen mit der oben kritisch gewonnenen, die wir vielleicht im vedischen Itihāsa voraussetzen dürfen.

	B	J^s	J^k (Hirten)	J^n	Itih.?
1.	Caṇḍāla	Sclaven		Schiffer Hauskuckuck	Jäger
2.	Rehe			Löwe (4)	Rehe
3.	Adler	Gänse			
4.		Caṇḍāla		Brahmanen	
5.		König und Einsiedler			

Die Vergleichung liefert eine höchst willkommene Bestätigung unserer Schlussfolgerungen und gibt ausserdem überraschende Fingerzeige zur richtigen Würdigung der verschiedenen Versionen.

Wenn in J^k von einem den übrigen Existenzformen vorangehenden Hirtenleben die Rede ist, so könnte man versucht sein, darin das erste Brahmanendasein wiederzuerkennen, welches uns in H 2 (1) begegnet ist. Doch zeigt eine Prüfung sofort, dass hier wie dort eine nachträgliche Erfindung vorliegt. Und zwar handelt es sich hier um eine einfache Zerlegung des ersten Daseins in deren zwei, wobei die Verschuldung nicht wiederholt wird, so dass nun die Sclavenexistenz gar keinen Inhalt hat. Uebrigens verräth sich, wesshalb wir oben das Stadium in Klammern setzten, J^k im Verlauf selber, indem die Strophe in J^k 8 das Hirtendasein nicht weiter erwähnt.

Unsere Gegenüberstellung zeigt ferner, dass J^n statt des Rehs den Löwen nennt. Dieser Unterschied betrifft zum Theil blos die Uebersetzung, indem genauer genommen der allgemeine auch den Löwen mitbezeichnende Ausdruck ‚Wild‘ statt ‚Reh‘ hätte gewählt werden können. Das ‚Wild‘ aber wird der die Freunde in Feinde verwandelnden Version nothwendig zum Löwen oder Tiger. Man beachte auch, dass die Localisirung (Anjaṇa) nach unsern früheren Erläuterungen identisch ist mit derjenigen der andern Versionen (Kālinjara in J^s und J^k, Neranjarā in B, Kālanjara in H).

Dass in J^n der Löwe hinter der Gans statt vor derselben auftritt, dürfte kaum von Bedeutung sein. Wichtig dagegen ist der Umstand, dass jenem einen Vogeldasein ein anderes vorgeschoben wird. Dasselbe stammt nämlich aus der Sage, welche die Blendung von

Brahmadatta's Sohne zu ihrem Gegenstande hat. Es wird späterhin die Gelegenheit kommen, wo diese Entlehnung zu besprechen ist; hier genügt es festzustellen, dass der Einschub uns die sich übrigens auch sonst noch ergebende Unabhängigkeit der Recension J^n erweist, welche bisher als eine freie Variation von J^k angesehen werden mochte.

So erhöht sich denn der Werth der Thatsache, dass J^n gemeinsam mit der von uns reconstruirten Version des vedischen Itihāsa das vorletzte Dasein ein brahmanisches nennt. Ja es sind damit wohl die früheren Erörterungen über H, welche uns selbst immer noch einer gewissen Bestätigung bedürftig erschienen, endgültig als richtig erwiesen. Wir bemerken, dass uns die Unrichtigkeit der früher vermuthungsweise gewagten Uebersetzung von *baḍuya* (in J^n) erst beim Zusammenstellen der Tabelle auffiel: das Wort ist nicht durch ‚Idiot' oder ‚Thor', sondern nach Hemacandra zu Viśesh. v, 469 und nach Śāntyācārya zu Uttarâdhy.-niry. 395 durch ‚Brahmane' wiederzugeben, dürfte also mit dem Synonymum *maruya* identisch sein, so dass eine gemeinsame Grundform *mṛduka* im Sinne von *saumya* anzusetzen wäre.[1]

Ferner nun fällt aber auch auf B ein unerwartetes Licht. So vertrauensvoll man dieser Fassung folgen durfte, wo es galt, die Entstehungsgeschichte der nahe verwandten, aber kunstmässiger bearbeiteten Recension J^s zu ermitteln, so wenig angebracht ist es, wie sich zeigt, B vor irgend einer der übrigen Versionen zu bevorzugen bei der Reconstruction von früheren Phasen der Legende. Jene Recension ist eben wie alle eine einmalige Neuschöpfung, die ihre Eigenheiten aufweist. Und solche sind denn, wie die Tabelle lehrt:

a) Die Ersetzung der ‚Gänse' durch ‚Adler', wobei allerdings zu bemerken ist, dass es sich im Original mindestens auch um Wasservögel handelt, da ‚Seeadler' gemeint sind.

b) Die Vereinigung der beiden gemeinsamen Menschenexistenzen (1 und 4) unter Aufgabe des Nidāna-Motivs, das natürlich auch in J^n weggelassen ist.

---

[1] *mṛd* zu *mar* wie *Bhṛg(ukaccha)* zu *Bhar(ukaccha)*, *dṛp(ita)* zu *dar(iya)*, *sṛj* zu *sir* u. s. w.; oder aber wie *mrū* zu *brū* erst zu vorpräkṛtisch *bṛd*, woraus dann *baḍ*. Das Saṃskṛt-Wort *baṭuka* ist natürlich hysterogen.

Zweiter Theil: die Begleitlegende.

Zum Letztgesagten kommt nun als noch zu beweisen:

c) Die Ablösung der Begleitlegende oder die Reduction der sieben auf zwei Personen.

Die Begleitlegende beginnt in der Sūtra-Fassung, wie sie in Uttarâdhyayana xiv enthalten ist, folgendermassen:

1. Geboren göttlich, menschlich wieder,
Dann all' in einer Himmelswelt,
Von Neuem stiegen sie hernieder,
Nunmehr zum letzten Mal gesellt.
2. Versetzt dabei in edle Häuser,
Mit einem Thatenrest versehn,
Erwählten Jina sie zum Weiser,
Dem Leid des Daseins zu entgehn.
3. Es sind mit Weib und Knabenpaare
Bhigu, ein Mann der Liturgie,
Und sein Gebieter Usuyāra
Mit Gattin Kamalāvaī.
4. Aus Angst vor der Vergänglichkeit
Gewillt als Mönche auszuziehn
Verlangen sie dem Rad der Zeit,
Dem Lustgetriebe, zu entfliehn.
5. Die beiden Söhne des Brahmanen,
Der seine Priesterpflichten übt,
Erinnern sich an einst und ahnen
Den Lohn, den die Askese gibt.
6. Den Lüsten nimmermehr ergeben,
Den irdischen wie denen dort,
Erlösung nur durch frommes Leben
Erhoffend, sprechen sie das Wort:
7. Das Leben, Vater, ist vergänglich,
Gefahrvoll und von kurzer Frist;
Die Häuslichkeit ist unzulänglich,
Lass ziehn uns, wo uns wohler ist!

8. Der Vater will dem Vorsatz wehren,
Und ihnen wird die Lehr zu Theil:
Die Vedakundigen erklären
‚Ein sohnlos Leben bringt kein Heil'‘;
9. Erlernt die Veden! Speist Brahmanen!
Setzt Söhne in das Erbe ein!
Und erst wenn graue Haare mahnen,
Dann mögt Ihr Euch dem Mönchthum weihn.
10. Der Priester sich im Schmerz vereifernd
Spricht aufgeregt und voll Verblendung
Den kundgegebnen Plan begeifernd
Mit fortgesetzt derselben Wendung,
11. Sie lockend nimmer zu entsagen
Dem Reichthum und der Liebe Lust.
Allein die Söhne ohne Zagen
Antworten ihres Ziels bewusst:
12. Die Veden bieten keine Rettung,
Brahmanenhunger beutet aus,
Auch Söhne schaffen keine Rettung,
Wer also machte sich was draus?

In dieser Weise setzt sich der Dialog zwischen Vater und Söhnen fort bis v. 28, wobei auf die letztern v. 7, 12—15, 17, 19—21, 23—25, 27, 28 entfallen, während der Vater v. 8^b, 9, 16, 18, 22, 26 spricht. Hierauf folgt ein ähnlicher Dialog zwischen Vater und Mutter, in welchem jener diese zum Einsiedlerleben überredet, da ja durch den Wegzug der Söhne das Haus verödet sei; dem Vater gehören dabei die Verse 29, 30, 32, 34, 35, der Mutter 31, 33, 36. Nunmehr erfährt, wie v. 37 ausführt, Kamalāvaī den Auszug der ganzen Hauspriesterfamilie und sie beredet ihrerseits mit v. 38—48 den König zur Weltflucht. Schliesslich besagen v. 49—53, dass alle sechs von dannen gezogen und die Erlösung erlangt hätten.

Die Ergebnisse unserer früheren Untersuchung über das Verhältniss von J^s (Uttar. XIII) zu B setzen uns in Stand, von der obigen Legende, die wir mit J^σ bezeichnen wollen, die nächste Vorstufe mit Leichtigkeit herzustellen. Das Metrum würde hier kein Kriterium

bilden, da nur die beiden alten Versmasse Indravajrā und Śloka — der letztere in v. 21—27, 38, 39, 42—53 — gebraucht sind. Aber allerdings verräth die (im Original noch unverständlichere) Kürze von v. 1 und die in v. 2 und 4 vorliegende Vorausnahme von Späterem, dass auch hier ursprünglich nur das Gespräch metrisch abgefasst und alles Uebrige in Prosa erzählt worden ist. Demnach sind die einleitenden Verse ein gedrängtes und recht unvollständiges Versificat von dem, was in der zugehörigen Prosaversion, deren Signatur J^x sein möge, vorgetragen wird. Wenn diese auch ihrerseits selbstverständlich gewisse redactionelle Aenderungen erfahren haben dürfte, so kann sie doch ziemlich sicher darüber Aufschluss geben, wie die ursprüngliche Einleitung ungefähr gelautet haben wird. J^x nun sagt uns in Śāntyācārya's Prākṛt-Fassung Folgendes:

(407.) Die beiden andern der vier (in J^k 1 genannten) Hirten gelangten, da sie sich des Vergehens ihrer Brüder nicht schuldig machten, nach dem Tode in eine Götterwelt und von da als Söhne reicher Eltern in die Stadt Khiipaiṭṭha. Daselbst genossen sie mit vier Kameraden aus andern reichen Familien das Leben, worauf dann alle zusammen Mönche wurden.

(408.) Nach dem Tode treten sie auf in der Paumagumma-Region des Sohamma Kappa als Götter mit einer Lebenszeit von vier Paliôvama-Perioden.

(409.) Die vier Kameraden wurden hernach in der Stadt Usuyārapura wiedergeboren,

(410) und zwar als König Usuyāra, Königin Kamalāvaī, Hauspriester Bhigu und dessen Frau Jasā aus dem Vāsiṭṭha-Geschlecht.

(411.) Bhigu nimmt asketische Uebungen vor, um einen Sohn zu erlangen.

(412.) Als die beiden ursprünglichen Hirten in ihrem Himmelsdasein bemerken, dass sie dazu bestimmt sind, jenes Hauspriesters Söhne zu werden, gehen sie in Mönchsgestalt zu ihm und erreichen durch eine Predigt, dass er sammt seiner Frau die jinistischen Laiengelübde auf sich nimmt, worauf sie seinem Wunsch

nach Nachkommenschaft entsprechend ihm zwei Söhne in Aussicht stellen.

(413.) Es werde sich zeigen, dass dieselben schon in der Jugend in den Orden einzutreten wünschen, und sie dürften nicht davon abgehalten werden, weil sie viele Leute bekehren würden.

(414.) Bald nach dieser Verheissung steigen die beiden Götter nieder in den Schooss der Priestersfrau und werden von ihr geboren, als sie eben mit ihrem Manne fern von der Stadt in einem Grenzdorf weilt. Die Eltern geben dann ihren Söhnen, um deren Eintritt in den Orden zu verhindern, vor,

(415) dass die Kinder von den Mönchen getödtet und gegessen würden.

(416.) So flüchten sie sich denn, als sie einmal ausserhalb des Dorfes auf dem Wege Mönchen begegnen, auf einen Feigenbaum, bemerken aber, während dieselben gerade unter diesem ihr Mahl einnehmen, dass sie richtige Speise und kein Fleisch essen. Da erinnern sie sich, solche Mönche schon in frühern Existenzen gesehen zu haben. Erleuchtet durch die Erinnerung verehren sie jene und gehen dann zu ihren Eltern, um sie ebenfalls für das Mönchthum zu gewinnen. Auch die Königin wird erleuchtet und bekehrt ihrerseits den König zur Weltflucht.

(417.) Alle sechs erlangen dann das ‚einzige Wissen' und gehen in das Nirvāṇa ein.

Diese Darstellung wird in allen Theilen als verhältnissmässig alt beglaubigt durch die Versification in niry. 407—417. Blos der erste Abschnitt wird darin durch v. 407 ungenügend wiedergegeben, was auch am Sūtra, welches dieses Stück in die erste Zeile[1] zusammendrängt, zu rügen ist. Man wird vielleicht zur nähern Prüfung des Verhältnisses gern den Niryuktitext im Original vor Augen haben, wesshalb wir denselben hier folgen lassen. Zur bequemeren Vergleichung sind dessen Versnummern oben den entsprechenden Stücken aus Śāntyācārya's Ṭīkā in Klammern vorangesetzt.

[1] *devā bhavittāṇa pure bhavammī.*

407. *puvva-bhave saṃghaḍiyā sampīyā annamannam aṇurattā*
bhottūṇa kāmabhoge Nigganthā pavvae samaṇā.
408. *kāūṇaṃ sāmaṇṇaṃ Paumagumme vimāṇĕ uvavannā,*
paliôvamāi cauro ṭhiī u ukkosiyā tesiṃ.
409. *tatto ya cuyā ṇaṃ te Kuru-jaṇavaya-pura-varammi Usuyāre*
chā vi jaṇā uvavannā carima-sarīrā vigaya-mohā:
410. *rāyā Usuyāro yā, Kamalāvai devi aggamahisī se,*
Bhigu-nāme ya purohiya, Vāsiṭṭhā bhāriyā tassa.
411. *Usuyārapure nagare Usuyāra-purohio u aṇavacco,*
puttassa kae bahuso paritappantī duy'aggā vi.
412. *kāūṇa samaṇa-rūvaṃ tahiyaṃ devo purohiyaṃ bhaṇai:*
‚hohinti tujjha puttā donni jaṇā devaloga-cuyā,
413. *tehi ya pavvaiyavvaṃ jahā ya na kareha antarāyaṃ ne,*
te pavvaiyā santā bohehintī jaṇaṃ bahugaṃ.'
414. *taṃ vayaṇaṃ soūṇaṃ nagarāo ninti te y'avaggāmaṃ,*
vaṭṭenti ya te tahiyaṃ, gāhenti ya ṇaṃ asabbhāvaṃ:
415. *‚ee samaṇā, puttā, peya-pisāyā ya porusâdā ya,*
mā tesiṃ alliyahā, mā bhe, puttā, viṇāsejjā.'
416. *daṭṭhūṇa tahiṃ samaṇe, jāiṃ porāṇiyaṃ ca sariūṇaṃ,*
bohent' ammā-piyaraṃ Usuyāraṃ rāya-pattiṃ ca.
417. *Sīmaṃdharo ya rāyā, Bhigū ya Vāsiṭṭha, rāya-pattī ya,*
bambhaṇī, dāragā ceva, chapp ee parinivvuḍā.

Niryukti und Ṭīkā bestätigen sich also gegenseitig auf das Genaueste. Einige kleine Abweichungen der Niryukti — ausser der Unfertigkeit des Einganges die Bekehrung von König und Königin durch die Knaben und die Aenderung des Königsnamens — zeigen gleichzeitig, dass dieser älteste Commentar nicht etwa der weit späteren Ṭīkā oder ihrer unmittelbaren Vorgängerin, der Cūrṇi, als Ausgangspunkt gedient haben kann. Beides sind vielmehr unabhängige Zeugen.

Um so überraschender ist es, dass die derart doppelt gesicherte Version J× sich erheblich von Jσ entfernt: Auf die drei Bekehrungsdialoge, welche vier Fünftel von Jσ (v. 6—48) in Beschlag nehmen, entfällt in der Niryukti blos die Halbstrophe 416ᵇ, während andrerseits die Episodenfolge von v. 411—416 Anf. in Jσ gar nicht vertreten

ist. Dieser Gegensatz springt namentlich darum in die Augen, weil beide Fassungen in der Ueberlieferung von jeher vereinigt gewesen sind. Denn ein Sūtra von irgendwie erzählendem Inhalt hat stets sein Kathānaka neben sich gehabt, wenn dasselbe auch nicht in den Grundtext mit eingestellt, sondern von Anfang an in erklärenden Begleittexten untergebracht worden ist.

Nun begegnet uns übrigens die gegenseitige Entfremdung von Sūtra- und Kathānaka-Version hier schon zum zweiten Male, indem sie auch im Verhältniss von J^s zu J^k wahrzunehmen gewesen ist. Ja man kann dieselbe auch sonst unter ähnlichen Verhältnissen stets wiederfinden, hat also eine literarische Erscheinung besonderer Art vor sich. Ihre eigentliche Begründung liegt in der schon früher angedeuteten Thatsache, dass im Sūtra meist eine balladenartige Behandlung von dramatisch-didaktischem Charakter vorliegt, während das Kathānaka eine oft phantasievoll ausgeschmückte Erzählung ist.

Der Dramatiker wählt oder schafft sich Scenen, der Epiker schildert und erfindet Episoden. Beide aber haben die Neigung, den Stoff auf eine leitende Idee oder eine Hauptperson zu beziehen, woraus sich bei verschiedener Wahl einer solchen innerhalb des gleichen Rahmens Kehrbilder entwickeln können. Aendern sich nun erst noch die Namen, so kommt leicht die Identität des gemeinsamen Substrates in Frage.

Die erstgenannte Folge der gegensätzlichen Anlage, das Entstehen oder Vergehen von Scenen und Episoden, zeigt sich in vollem Masse bei der Vergleichung der Sūtra- und Kathānaka-Versionen. Weiter kann aber da die Spaltung nicht gehen, weil dieselben unter sich in der Ueberlieferung zu sehr verknüpft sind. Um so klaffender wird sie, wenn dieses Band nicht vorhanden. So wechselt denn in der Begleitlegende (Uttar. xiv) die Hauptperson und in der Fassung J^n die Idee.

In der That ist es nur die Wahl eines anderen Personencentrums, welche J^σ und $J^\varkappa$ den Recensionen B, J^s, J^k, J^n so sehr entfremdet hat. Ihr Inhalt hat nicht das Schicksal Brahmadatta's und

seines nächsten Gefährten, sondern dasjenige der übrigen Wiedergeburtengenossen zum Ausgangspunkt.

Glücklicherweise sind in H die beiden Begebenheiten geschildert, auf welchen sich Jσ aufbaut. Die erste liegt vor in der zweiten Hälfte von H 13, wovon die rhythmisch-wörtliche Wiedergabe[1] lautet:

1264. Im Hause eines sehr armen
Brahmanen kommen dann zur Welt
Verbrüdert all' in Kāmpilya
die andern Vögel, ihrer vier.
1265. Dhṛtimat, Sumanas, Vidvas,
und Tattvadarśin heissen sie;
Der Veden alle vier kundig,
in Schwierigkeiten wohl erprobt.
1266. Was sie einst im frühern Leben
geübt, wird ihnen da bewusst;
Dem Yoga wieder sich weihend
wollen sie nun, um fortzuziehn,
1267. Vom Vater sich verabschieden.
Jedoch dieser ruft ihnen zu:
Es ist nicht recht von Euch, dass Ihr
fortziehend mich verlassen wollt,
1268. Entfliehnd den vielen Sohnspflichten
preisgebend mich dem Bettelstab.
Wie könnt Ihr wollen wegziehen
ohne zu üben Kindespflicht?
1269. Diesem wieder dann antworten
die vier Brahmanensöhne da:
Wir werden Dich in Stand setzen,
dass Du Dein Leben fristen kannst:
1270. Brahmadatta den sündlosen
such auf und lass vernehmen dann
Sammt den Ministern den König
diesen bedeutungsvollen Vers.

[1] In Anlehnung an BENFEY's Uebersetzung.

1271. Voll Freude wird er Dir geben
Dörfer und der Genüsse viel;
Was Du nur wünschest, o Vater,
wirst Du erlangen nach Begehr.

1272. Nachdem sie dies gesagt haben
und dem Vater Ehrfurcht bezeugt,
Leben sie den Yoga-Pflichten,
erreichend höchste Seligkeit.

Man sieht, dass auch in H ein Anfang gemacht ist, das Verhältniss des Vaters zur Weltflucht seiner Söhne dialogisch auszugestalten. Es hat also nur einer Verselbständigung der obigen Scene bedurft, um J$^{\sigma}$ 1—36 daraus hervorgehen zu lassen.

Die zweite Begebenheit, welche auch noch den Rest von J$^{\sigma}$ ableiten hilft, wird durch H 15 und 16 in sagenhafter Verkleidung dargestellt und erst am Schluss in ihrem Wesen derart enthüllt, dass man die Bemühungen der Königin, ihren Gemahl für die Weltflucht zu gewinnen, also genau den Hintergrund der Verse J$^{\sigma}$ 37—48, als Leitmotiv erkennt.

Immerhin ist nun der doppelt übereinstimmende Kern in eine recht verschiedene Schale gehüllt. Doch lassen sich deren Eigenheiten folgendermassen ableiten:

Die Rolle der Königin macht den Spruch als Bekehrungsmotiv von vorneherein fast überflüssig. Derselbe muss zudem wegfallen wegen der Bekehrung der Eltern, welche ihrerseits eine Folge davon ist, dass die vier schuldlosen Wiedergeburtengenossen, anstatt alle verbrüdert zu werden, eine Familie bilden, wodurch gleichzeitig noch eine Verschiebung der Personen in frühern Daseinsformen, nämlich die Annahme von ursprünglich nur zwei schuldlosen Brüdern, zu denen vier Kameraden hinzutreten, veranlasst wird.

Schliesslich gestattet auch die Ersetzung des Namens Bambhadatta durch Usuyāra, das wörtlich ‚Pfeilmacher' *(ishu-kāra)* bedeutet, eine befriedigende Erklärung. Das Nidāna gilt nämlich der Jaina-Dogmatik als einer der drei ‚Pfeile' *(salla)*,[1] und das Hegen

[1] S. z. B. Weber's *Cat.* ii, 740, 17.

oder Aeussern desselben wird durch das Verbum *kṛ* ‚machen' ausgedrückt. Da nun auf Grund der Legende in der Jaina-Literatur Brahmadatta zum typischen Vertreter des Nidāna-Vergehens wird, so ist Ishukāra offenbar eine Art ‚Geheimname' im vedischen Sinne für den *nidānakāra* oder *śalyakāra* Brahmadatta.

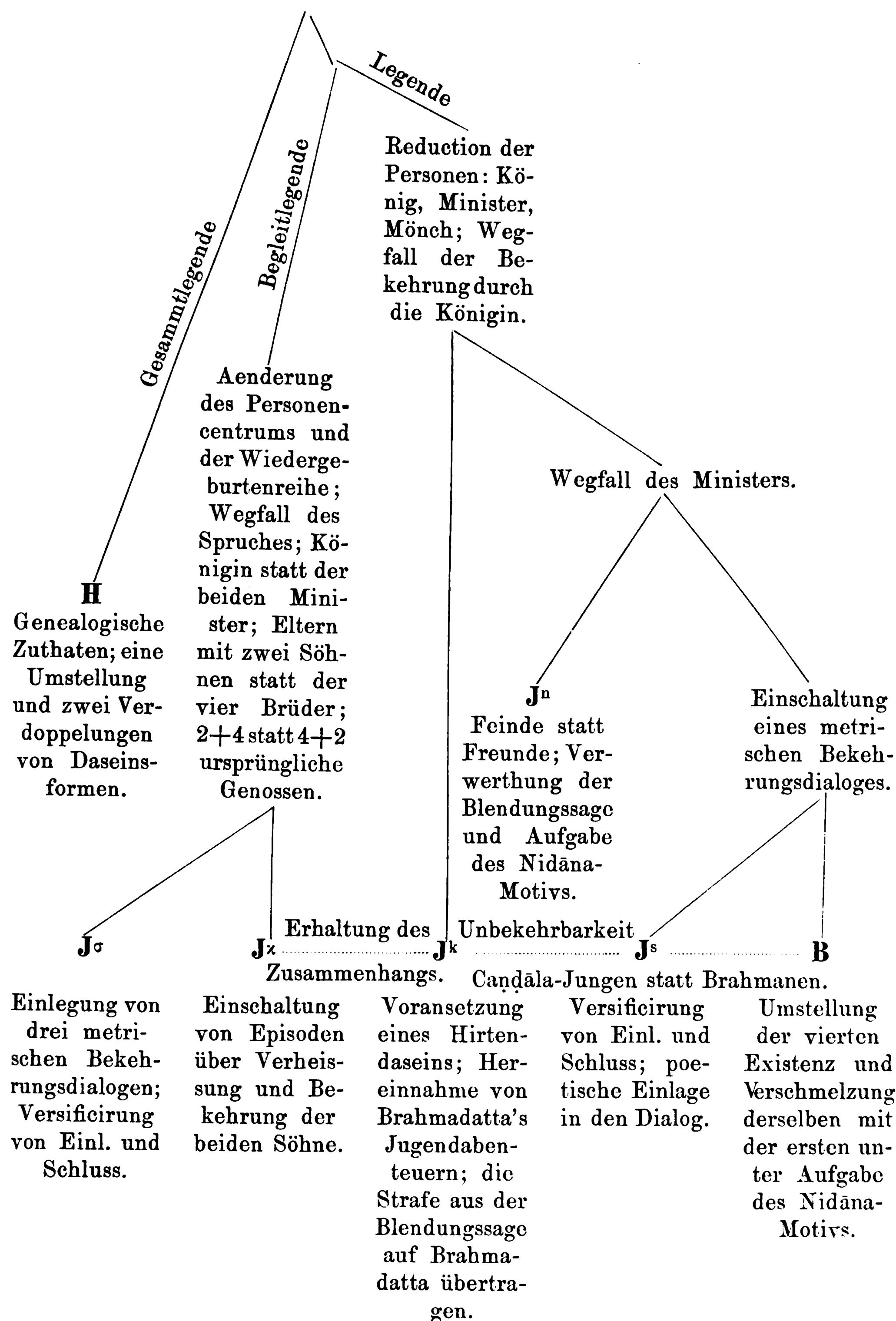
Die Gesammtlegende.

Durch das eben Gesagte ist erwiesen, dass J^x die Figur des Brahmadatta unwissentlich verdoppelt, also in Wahrheit blos fünf anfängliche Wiedergeburtengenossen nennt. Da sich nun aus der Niryukti-Fassung von J^k ergeben wird, dass die beiden Minister Gālava und Kaṇḍarīka ebenfalls von Anfang an zur Legende gehören, so muss die Siebenzahl aller Genossen in H aus der Urlegende stammen. Also beruht die anderwärts genannte Zweizahl auf einer Beschränkung des Personals.

Es ist nicht schwer, sich diese Vereinfachung zu erklären. Je mehr sich aus dem alten Sagencomplex, in welchem die Siebenzahl gewiss ein volksthümliches Element gewesen ist, das eigentlich Legendarische losgelöst und an Vertiefung gewonnen haben wird, um so eher mag man die Neigung verspürt haben, die drei moralischen Stufen, von denen die Rede ist, in je einer einzigen Person (König, Minister, Mönch) zu verkörpern und schliesslich bei der dramatischen Verschärfung des moralischen Gegensatzes auch noch die Mittelperson (den Minister) fallen zu lassen.

Darnach würde also die Geschichte der Gesammtlegende durch das auf Seite 21 folgende Schema zu veranschaulichen sein.

Nach dieser Uebersicht wird der Leser schliesslich noch den Doppeltext näher kennen zu lernen wünschen, der in der jinistischen Sūtra-Literatur aus der Gesammtlegende hervorgegangen ist. Da die übrigen Versionen durch die Bemühungen Anderer, sowie durch unsere Abhandlung der Forschung genügend zugänglich gemacht sind, so werden in der That durch Hersetzung der Originale von J^s und J^σ alle Materialien, auf denen sich die gewonnenen Resultate aufbauen, der bequemen Nachprüfung unterbreitet sein.


Legende
Gesammtlegende
Begleitlegende
Reduction der Personen: König, Minister, Mönch; Wegfall der Bekehrung durch die Königin.
H
Genealogische Zuthaten; eine Umstellung und zwei Verdoppelungen von Daseinsformen.
Aenderung des Personencentrums und der Wiedergeburtenreihe; Wegfall des Spruches; Königin statt der beiden Minister; Eltern mit zwei Söhnen statt der vier Brüder; 2+4 statt 4+2 ursprüngliche Genossen.
Wegfall des Ministers.
Jn
Feinde statt Freunde; Verwerthung der Blendungssage und Aufgabe des Nidāna-Motivs.
Einschaltung eines metrischen Bekehrungsdialoges.
Jσ
Jx
Jk
Js
B
Erhaltung des Zusammenhangs.
Unbekehrbarkeit
Caṇḍāla-Jungen statt Brahmanen.
Einlegung von drei metrischen Bekehrungsdialogen; Versificirung von Einl. und Schluss.
Einschaltung von Episoden über Verheissung und Bekehrung der beiden Söhne.
Voransetzung eines Hirtendaseins; Hereinnahme von Brahmadatta's Jugendabenteuern; die Strafe aus der Blendungssage auf Brahmadatta übertragen.
Versificirung von Einl. und Schluss; poetische Einlage in den Dialog.
Umstellung der vierten Existenz und Verschmelzung derselben mit der ersten unter Aufgabe des Nidāna-Motivs.

J[s] (Uttarâdhy. XIII).

आईपराजिउं खलु कासि नियाणं तु हत्थिणपुरम्मि ।
चुलणीइ बंभदत्तो उववन्नो पउमगुम्माउ ॥ १ ॥
कंपिल्ले संभूउ चित्तो पुण जाउ पुरिमतालम्मि ।
सेट्ठिकुलम्मि विसाले धम्मं सोऊण पव्वइउं ॥ २ ॥
कंपिल्लम्मि य नयरे समागया दो वि चित्त-संभूया ।
सुहदुक्ख-फल-विवागं कहेंति ते एक्कमेक्कस्स ॥ ३ ॥
चक्कवट्टी महिड्ढीउं बंभदत्तो महायसो ।
भायरं बहुमाणेणं इमं वयणम् अब्बवी ॥ ४ ॥
आसिमो भायरा दो वि अन्नमन्न-वसाणुगा ।
अन्नमन्नम् अणुरत्ता अन्नमन्न-हिएसिणो ॥ ५ ॥
दासा दसन्ने आसी मिया कालिंजरे नगे ।
हंसा मयंग-तीराए सोवागा कासि-भूमिए ॥ ६ ॥
देवा य देवलोगम्मि आसि अम्हे महिड्ढिया ।
एसा णो छट्ठिया जाई अन्नमन्नेण जा विणा ॥ ७ ॥
कम्मा नियाण-पगडा तुमे राया विचिंतिया ।
तेसिं फल-विवागेणं विप्पउंगम् उवागया ॥ ८ ॥
सच्च-सोय-प्पगडा कम्मा मए पुरा-कडा ।
ते अज्ज परिभुंजामो । किं नु चित्ते वि से तहा ॥ ९ ॥
सव्वं सुचिन्नं सफलं नराणं
कडाण कम्माण न मोक्ख अत्थि ।
अत्थेहि कामेहि य उत्तमेहिं
आया ममं पुन्नफलोववेए ॥ १० ॥

---

9 Anf. Ein Āryā-Pāda wie in 6 Anf. (wo *Dāsaṇṇĕ* zu lesen ist). 8 Anf. XIV, 22[b] Anf. (wo *'mohā* zu lesen ist). 24 Anf. 39 Anf. 53 Anf. Ein ganzes Āryā-Hemistich bietet XIII, 28[a].

आणाहि संभूय महाणुभागं
    महिड्ढियं पुप्फफलोववेयं ।
चित्तं पि आणाहि तहेव रायं
    इड्ढी जुई तस्स वि य प्पभूया ॥ ११ ॥
महत्थरूवा वयण-प्पभूया
    गाहाणुगीया नर-संघ-मज्झे ।
जं भिक्खुणो सीलगुणोववेया
    इहं जयंते समणो मि जाओ ॥ १२ ॥
उच्चोयए महु कक्के य बंभे
    पवेइया आवसहा य रम्मा
इमं गिहं चित्त धण-प्पभूयं
    पसाहि पंचालगुणोववेयं ॥ १३ ॥
नट्टेहि गीएहि य वाइएहिं
    नारीजणाइं परिवारयंतो ।
भुंजाहि भोगाइ इमाइ भिक्खू
    मम रोयई पव्वज्जा हु दुक्खं ॥ १४ ॥
तं पुव्व-नेहेण कयाणुरागं
    नराहिवं कामगुणेसु गिद्धं ।

13[a]. *ucca udaya madhu karka brahman* sind die Namen der fünf Paläste Bambhadatta's. — 13[c]. *citta* könnte auch als Adjectiv mit dem Folgenden zusammengezogen werden.

14[b]. Ein Berliner MS. (WEBER's *Cat.* II, p. 717, Nr. 1903) hat *-jaṇāhiṃ*. Die Berliner Avacūri (l. c., p. 716 f) umschreibt die Zeile mit नारीजनान् परिवारीकुर्वन्, während Lakshmīvallabha in der Ausgabe नारीजनैः परिवृतः सन् gibt. In der Avacūri ist zudem — vielleicht in Anlehnung an Śāntyācārya's ṭīkā — die Variante परियारयंतो (= परिचारयन्) vermerkt. Darnach scheint die jinistische Grundform der Zeile, da die oben gegebene Vulgata-Fassung offenbar verdorben ist, folgende gewesen zu sein:

नारीजणाहिं परियारयंतो

Der Instrumental bei परिचारयति ist das Gewöhnliche, wie der überein-

धम्मस्सिउ तस्स हियाणुपेही
चित्तो इमं वयणम् उदाहरित्था ॥ १५ ॥
सव्वं विलवियं गीयं । सव्वं नट्टं विडंबियं ।
सव्वे आभरणा भारा । सव्वे कामा दुहावहा ॥ १६ ॥
बालाभिरामेसु दुहावहेसु
न तं सुहं कामगुणेसु रायं ।
विरत्तकामाण तवोहणाणं
जं भिक्खुणं सील-गुणे रयाणं ॥ १७ ॥
नरिंद जाई अहमा नराणं
सोवाग-जाई दुहउ गयाणं ।
जहिं वयं सव्वजणस्स वेस्सा
वसी य सोवाग-निवेसणेसु ॥ १८ ॥
तीसे य जाईइ उ पावियाए
वुच्छामु सोवाग-निवेसणेसु ।
सव्वस्स लोगस्स दुगंछणिज्जा
इह तु कम्माइ पुरे कडाइं ॥ १९ ॥
सो दाणि सिं राय महाणुभागो
महिड्ढिउ पुण्णफलोववेउ ।
चइत्तु भोगाइ असासयाइं
आदाण-हेउं अभिणिक्खमाहि ॥ २० ॥
इह जीविए राय असासयम्मि
धणियं तु पुण्णाइ अकुव्वमाणो ।

---

stimmende Sprachgebrauch des älteren Saṃskṛt und des Pāli zeigt; vgl. KERN zu Kaṭha Up. I, 25[e] in den Berichten der Sächsischen Gesellsch. der Wiss. 1891, Febr. 28, p. 19. Befremdlich ist nur die Femininisirung κατὰ σύνεσιν von नारीजन.

17. Diese Strophe fehlt nach Śānty-ācārya in der Cūrṇi.

18[b] Schluss. Śānty-ācārya: *dvayor api gatayoḥ prāptayoḥ*. Auch diese Erklärung ist natürlich wie diejenige des Lakshmīvallabha (oben p. 136, n. 3) nur ein Nothbehelf. — 20[a]. *siṃ m. c.* für *si* = *asi*. Dar-

से सोयई मच्चुमुहोवणीए
    धम्मं अकाऊण परम्मि लोए ॥ २१ ॥
जहेह सीहो व मियं गहाय
    मच्चू नरं नेइ हु अंत-काले ।
न तस्स माया व पिया व भाया
    कालम्मि तम्मंसहरा भवंति ॥ २२ ॥
न तस्स दुक्खं विभयंति नाइओ
    न मित्त-वग्गा न सुया न बंधवा ।
एक्को सयं पच्चणुहोइ दुक्खं
    कत्तारम् एव अणुजाइ कम्मं ॥ २३ ॥
चेच्चा दुपयं च चउप्पयं च
    खेत्तं गिहं धण धन्नं च सव्वं ।
सकम्मबीओ अवसो पयाइ
    परं भवं सुंदर पावगं वा ॥ २४ ॥
तं एक्कं तुच्छ-सरीरगं से
    चिई-गयं दहिय उ पावगेणं ।
भज्जा य पुत्ता वि य नायओ य
    दायारम् अन्नं अणुसंकमंति ॥ २५ ॥
उवणिज्जई जीवियम् अप्पमायं
    वन्नं जरा हरइ नरस्स रायं ।
पंचाल-राया वयणं सुणाहि
    मा कासि कम्माइं महालयाइं ॥ २६ ॥
अहं पि जाणामि जहेह साहू
    जं मे तुमं साहसि वक्कम् एयं ।

---

nach sollte man auch in 32[d] *hohisiṃ* erwarten. — 20[d]. *ādāna* = *cāritra-dharma.* — 21[c]. *soyaī* = *śocate.* — 23[a] Schluss *jñātayaḥ.*

24[c] Anf. Auch Śānty-ācārya: *sva-karma-dvitīyaḥ!* Beide Commentare (Śānt. und Lakshm.) verstehen das Wort richtig in Uttarajjh. XXXII. 7[a] (Ed. fol. 914[b], 5). — 25[b]. *citī-gataṃ dagdhvā pāvakena.*

भोगा इमे संगकरा हवंति
जे दुज्जया अज्जो अम्हारिसेहिं ॥ २७ ॥
हत्थिणपुरम्मि दट्ठूणं नरवइं महिड्ढियं ।
कामभोगेसु गिद्धेणं नियाणम् असुहं कडं ॥ २८ ॥
तस्स मे अपडिकंतस्स इमं एयारिसं फलं ।
जाणमाणो वि जं धम्मं कामभोगेसु मुच्छिउं ॥ २९ ॥
नागो जहा पंकजलावसन्नो
दट्ठुं थलं नाभिसमेइ तीरं ।
एवं वयं कामगुणेसु गिद्धा
न भिक्खुणो मग्गम् अणुव्वयामो ॥ ३० ॥
अच्चेइ कालो तरंति राइउ
न यावि भोगा पुरिसाण निच्चा ।
उविच्च भोगा पुरिसं चयंति
दुमं जहा खीणफलं व पक्खी ॥ ३१ ॥
जइ तं सि भोगे चइउं असत्तो
अज्जाइ कम्माइ करेहि रायं ।
धम्मे ठिउ सव्वपयाणुकंपी
तो होहिसि देवो इउ विउव्वी ॥ ३२ ॥
न तुज्झ भोगे चइऊण बुद्धी
गिद्धो सि आरंभ-परिग्गहेसु ।

25^{c}. *jñātayaḥ*. — 27^{a}. Śānty-ācārya kennt die Variante:

अहं पि जाणामि जो एत्थ सारो

Dabei ist *o* wie auch in 27^{d} und 32^{d} (ähnlich wie im Veda) vor folgendem Vocal kurz zu lesen. — 27^{b} Schluss *vākyam etad.*

28^{a}. Hinter °*mmi* fügt der Text चित्ता bei, was anscheinend durch das Metrum als Zusatz erwiesen wird. Doch könnte allerdings dieser Vocativ auch schon vom Verfasser eingesetzt sein, da nämlich mit demselben sich unter Bevorzugung der Variante महिड्ढीयं eine erste Āryā-Hälfte bildet und Verbindungen von Hälften verschiedener Metren ab und zu vorkommen. Auf kleinere Āryā-Stücke ist oben hingewiesen.

मोहं कउं एत्तिउ विप्पलावो
गच्छामि रायं । आमंतिउं सि ॥ ३३ ॥
पंचाल-राया वि य बंभदत्तो
साहुस्स तस्स वयणं अकाउं ।
अणुत्तरे भुंजिय कामभोगे
अणुत्तरे सो नरए पविट्ठो ॥ ३४ ॥
चित्तो वि कामेहि विरत्तकामो
उदग्ग-चारित्त-तवो महेसी ।
अणुत्तरं संजम पालइत्ता
अणुत्तरं सिद्धि-गइं गउ त्ति ॥ ३५ ॥

J° (Uttarâdhy. XIV).

देवा भवित्ताण पुरे भवम्मी
केई चुया एग-विमाण-वासी ।
पुरे पुराणे उसुयार-नामे
खाए समिद्धे सुरलोग-रम्मे ॥ १ ॥
स-कम्मसेसेण पुरा-कएणं
कुलेसुदग्गेसु य ते पसूया ।
निव्विण्ण-संसार-भया जहाय
जिणिंद-मग्गं सरणं पवन्ना ॥ २ ॥
पुमत्तम् आगम्म कुमार दो वी
पुरोहिउ तस्स जसा य पत्ती ।
विसाल-कित्ती य तहोसुयारो
रायत्थ देवी कमलावई य ॥ ३ ॥
जाई-जरा-मच्चु-भयाभिभूया
बहिं-विहाराभिनिविट्ठ-चित्ता ।

29[b]. *jaṃ* = *yad* ‚weil'. — 31[a]. *tvarayanti rātrayaḥ; v. l. turiyanti* für *taranti.* — 31[c] Anf. *upetya ..... tyajanti.* — 32[c] *sarva-prajā-'nuk°.*

संसार-चक्कस्स विमोक्खणट्ठा
    दट्ठूण ते कामगुणे विरत्ता ॥ ४ ॥
पिय-पुत्तगा दोन्नि वि माहणस्स
    स-कम्म-सीलस्स परोहियस्स ।
सरित्तु पोराणिय तत्थ जाइं
    तहा सुचिण्णं तव संजमं च ॥ ५ ॥
ते कामभोगेसु असज्जमाणा
    माणुस्सएसुं जे यावि दिव्वा ।
मोक्खाभिकंखी अभिजाय-सड्ढा
    तायं उवागम्म इमं उदाहु ॥ ६ ॥

(पुत्तौ) असासयं दट्ठु इमं विहारं
    बहु-अंतरायं न य दीहम्-आउं ।
तम्हा गिहंसि न रइं लभामो
    आमंतयामो चरिस्सामु मोणं ॥ ७ ॥
अह तायगो तत्थ मुणीण तेसिं
    तवस्स वाघाय-करं वयासी ।

(पिता) इमं वयं वेय-विउ वयंति
    जहा न होई असुयाण लोगो ॥ ८ ॥
अहिज्ज वेए परिविस्स विप्पे
    पुत्ते परिट्ठप्प गिहंसि जाया ।
भोच्चाण भोए सह इत्थियाहिं
    आरण्णगा होह मुणी पसत्था ॥ ९ ॥
सोयग्गिणा आय-गुणिंधणेणं
    मोहाणिला पज्जलणाहिएणं ।
संतत्त-भावं परितप्पमाणं
    लालप्पमाणं बहुहा बहुं च ॥ १० ॥
पुरोहियं तं कमसो ऽणुणंतं
    निमंतयंतं च सुए धणेणं ।

जह-क्कमं कामगुणेहि चेव
    कुमारगा ते पसमिक्ख वक्कं ॥ ११ ॥

(पुत्तौ) वेया अहीया न भवंति ताणं
    भुत्ता दिया निंति तमं-तमेणं ।
जाया य पुत्ता न हवंति ताणं
    को णाम ते अणुमन्नेज्ज एयं ? ॥ १२ ॥
खण-मेत्त-सोक्खा बहु-काल-दुक्खा
    पगाम-दुक्खा अनिगाम-सोक्खा ।
संसार-मोक्खस्स विपक्ख-भूया
    खाणी अणत्थाण उ कामभोगा ॥ १३ ॥
परिव्वयंते अनियत्त-कामे
    अहो य राउ परितप्पमाणे ।
अन्न-प्पमत्ते धणम् एसमाणे
    पप्पोत्ति मच्चुं पुरिसे जरं च ॥ १४ ॥
इमं च मे अत्थि इमं च नत्थि
    इमं च मे किच्चं इमं अकिच्चं ।
तं एवमेवं लालप्पमाणं
    हरा हरंति त्ति कहं पमाए ? ॥ १५ ॥

(पिता) धणं पभूयं सह इत्थियाहिं
    सयणा तहा कामगुणा पगामा ।
तवं कए तप्पइ जस्स लोगो
    तं सव्व-साहीणम् इहेव तुब्भं ॥ १६ ॥

(पुत्तौ) धणेण किं धम्मधुराहिगारे
    सयणेण वा कामगुणेहि चेव ।
समणा भविस्सामु गुणोह-धारी
    बहिंविहारा अभिगम्म भिक्खं ॥ १७ ॥

(पिता) जहा य अग्गी अरणी असंतो
    खीरे घयं तेल्लम् अहा तिलेसु ।

एम् एव ताया सरीरंसि सत्ता
संमुच्छई नासइ नावचिट्ठे ॥ १८ ॥

(पुत्तौ) नो इंदिय-ग्गेज्झ अमुत्त-भावा
अमुत्त-भावा वि य होइ निच्चो ।
अज्झत्थ-हेउं निययस्स बंधो
संसार-हेउं च वयंति बंधं ॥ १९ ॥

जहा वयं धम्मम् अजाणमाणा
पावं पुरा कम्मम् अकासि मोहा ।
ओरुब्भमाणा परिरक्खियंता
तं नेव भुज्जो वि समायरामो ॥ २० ॥

अब्भाहयंमि लोगंमि सव्वउ परिवारिए ।
अमोहाहिं पडंतीहिं गिहंसि न रइं लभे ॥ २१ ॥

(पिता) केण अब्भाहउ लोगो? केण वा परिवारिउ? ।
का वा अमोहा वुत्ता? जाया चिंतावरो हुमे ॥ २२ ॥

(पुत्तौ) मच्चुणा ऽब्भाहउ लोगो । जराए परिवारिउ ।
अमोहा रयणी वुत्ता । एवं ताय वियाणह ॥ २३ ॥
जा-जा वच्चइ रयणी न सा पडिनियत्तई ।
अहम्मं कुणमाणस्स अफला जंति राइउ ॥ २४ ॥
जा-जा वच्चइ रयणी न सा पडिनियत्तई ।
धम्मं च कुणमाणस्स सफला जंति राइउ ॥ २५ ॥

(पिता) एगउ संवसित्ताणं दुहउ सम्मत्त-संजुया ।
पच्छा जाया गमिस्सामो भिक्खमाणा कुले-कुले ॥ २६ ॥

(पुत्तौ) जस्सत्थि मच्चुणा सक्खं जस्स वत्थि पलायणं ।
जो जाणइ न मरिस्सामि सो हु कंखे सुए सिया ॥ २७ ॥

अज्जेव धम्मं पडिवज्जयामो
जहिं पवन्ना न पुणब्भवामो ।
अणागयं नेव य अत्थि किंची
सद्धा-खमं णे विणइत्तु रागं ॥ २८ ॥

(पिता) पहीण-पुत्तस्स ऊ नत्थि वासो
वासिट्ठि भिक्खायरियाइ कालो ।
साहाहि रुक्खो लहई समाहिं
छिन्नाहि साहाहि तम एव खाणुं ॥ २९ ॥

पंखा-विहूणो व्व जहेव पक्खी
भिच्च-विहीणो व्व रणे नरिंदो ।
विवन्न-सारो वणिउ व्व पोए
पहीण-पुत्तो मि तहा अहं पि ॥ ३० ॥

(माता) सुसंभिया कामगुणा इमे ते
संपिंडिया अग्ग-रस-प्पभूया ।
भुंजामु ता कामगुणे पगामं
पच्छा गमिस्सामु पहाण-मग्गं ॥ ३१ ॥

(पिता) भुत्ता रसा भोइ । जहाइ णे वउ
न जीवियट्ठा पजहामि भोए ।
लाभं अलाभं च सुहं च दुक्खं
संविक्खमाणो चरिस्सामि मोणं ॥ ३२ ॥

(माता) मा ह्र तुमं सोयरियाण सम्भरे
जुण्णो व हंसो पडिसोत्त-गामी ।
भुंजाहि भोगाइ मए समाणं
दुक्खं खु भिक्खायरिया-विहारो ॥ ३३ ॥

(पिता) जहा य भोई तणुयं भुयंगो
निम्मोयणिं हिच्च पलेइ मुत्तो ।
एम् एव जाया पयहंति भोए
ते हं कहं नाणुगमिस्सम् एक्को ॥ ३४ ॥

छिंदित्तु जालं अबलं व रोहिया
मच्छा जहा कामगुणे पहाय ।
धोरेय-सीला तवसा उदारा
धीरा ऊ भिक्खायरियं चरंति ॥ ३५ ॥

(माता) नहे व कुंचा समइक्कमंता
तयाणि जालाणि दलित्तु हंसा ।
पलेंति पुत्ता य पई य मज्झं
ते हं कहं नाणुगमिस्सम् एक्का ॥ ३६ ॥

पुरोहियं तं स-सुयं स-दारं
सोच्चा ऽभिनिक्खम्म पहाय भोए ।
कुडुंब-सारं विउलुत्तमं च
रायं अभिक्खं समुवाय देवी ॥ ३७ ॥
(देवी) वंतासी पुरिसो रायं न सो होइ पसंसिउ ।
माहणेण परिच्चत्तं धणं आदाउम् इच्छसि ॥ ३८ ॥
सव्वं जगं जइ तुहं सव्वं चावि धणं भवे ।
सव्वं पि ते अपज्जत्तं नेव ताणाय तं तव ॥ ३९ ॥
मरिहिसि रायं जया तया वा
मणोरमे कामगुणे पहाय ।
एक्को हु धम्मो नरदेव ताणं
न विज्जई अन्नम् इहेह किंचि ॥ ४० ॥
नाहं रमे पक्खिणि पंजरे वा
संताण-छिन्ना चरिस्सामि मोणं ।
अकिंचणा उज्जुकडा निरामिसा
परिग्गहारंभ-नियत्त-दोसा ॥ ४१ ॥
दवग्गिणा जहा रण्णे डज्झमाणेसु जंतुसु ।
अन्ने सत्ता पमोयंति राग-द्दोस-वसं गया ॥ ४२ ॥
एवमेव वयं मूढा कामभोगेसु मुच्छिया ।
डज्झमाणं न बुज्झामो राग-द्दोसग्गिणा जगं ॥ ४३ ॥
भोगे भोच्चा वमित्ता य लहुभूय-विहारिणो ।
आमोयमाणा गच्छंति दिया काम-कमा इव ॥ ४४ ॥
इमे य बद्धा फंदंति मम हत्थज्जम् आगया ।
वयं च सत्ता कामेसु भविस्सामो जहा इमे ॥ ४५ ॥

सामिसं कुललं दिस्स बज्झमाणं निरामिसं ।
आमिसं सव्वम् उज्झित्ता विहरिस्सामो निरामिसा ॥ ४६ ॥
गिद्धोवमे उ नच्चाणं कामे संसार-वड्ढणे ।
उरगो सुवण्ण-पासे व्व संकमाणो तणुं चरे ॥ ४७ ॥
नागो व्व बंधणं छित्ता अप्पणो वसहिं वए ।
एयं पच्छं महारायं उसुयारि त्ति मे सुयं ॥ ४८ ॥

चइत्ता विउलं रज्जं कामभोगे य दुच्चए ।
निव्विसया निरामिसा निन्नेहा निप्परिग्गहा ॥ ४९ ॥
सम्मं धम्मं वियाणित्ता चेच्चा कामगुणे वरे ।
तवं पगिज्झहक्खायं घोरं घोरपरक्कमा ॥ ५० ॥
एवं ते कमसो बुद्धा सव्वे धम्मपरायणा ।
जम्म-मच्चु-भ-उव्विग्गा दुक्खस्संत-गवेसिणो ॥ ५१ ॥
सासणे विगय-मोहाणं पुव्विं भावण-भाविया ।
अचिरेणेव कालेण दुक्खस्संतम् उवागया ॥ ५२ ॥
राया सह देवीए माहणो य पुरोहिउं ।
माहणी दारगा चेव सव्वे ते परिनिव्वुडा ॥ ५३ ॥

Dritter Theil: Brahmadatta's Jugendabenteuer.

Der kleine Roman, den J^k bei Schilderung von Brahmadatta's Jugend vor unsern Augen entrollt, ist in unserer Inhaltsangabe jener Version nur ganz kurz skizzirt worden. Derselbe erfordert in der That eine gesonderte Behandlung, da er, wie sich ergeben hat, mit der Legende nur nachträglich und blos in jener einen Fassung verwoben worden ist. Indem er sonst bei den Jaina höchstens noch in späterhin zu nennenden Andeutungen irgend weiter vorkommt, so scheint es also, dass deren Literatur nur eine einzige Version desselben bietet. Indessen wechselt gerade er in den einzelnen Vertretern von J^k so sehr die Form, dass uns diese eine Legendenversion in Wirklichkeit mehrere Romanfassungen erhalten hat. Auf

den Roman nämlich, nicht auf die eigentliche Legende, bezieht sich die schon in der Einleitung festgestellte Thatsache, dass in der Niryukti zwei getrennte Versionen (379—396 und 399—403) vorliegen, welche sich beide erheblich unterscheiden von der vielleicht durch Dṛshṭivāda-Traditionen beeinflussten Fassung in Devendra's Vṛtti. Wir werden den allgemeinen Inhalt dieser Darstellungen und gleichzeitig ihre Verschiedenheit im Einzelnen am schnellsten übersehen, wenn wir den Niryukti-Text analysiren und mit demjenigen Devendra's vergleichen.

Uttarâdhy.-niry. 376—403.

376. *Sāee Candavaḍeṃsagassa putto u āsi Muṇicando.*
so vi ya Sāgaracandassa antie pavvae samaṇo.
377. *taṇhā-chuhā-kilantaṃ samaṇaṃ daṭṭhūṇa aḍavi-nīhūyaṃ*
paḍilābhaṇāya bohī pattā govāla-puttehiṃ
378. *tatto donni duguñchaṃ kāuṃ dāsā Dasaṇṇĕ āyāyā,*
donni ya Usuyāra-pure.

376—378[b] Anf. Gemeinsame Einleitung für Legende und Begleitlegende.

376. Entspricht den ersten beiden Sätzen bei Devendra (Jacobi, *Ausgew. Erzähl.,* p. 1, 1 f.), die also genau so in der Originalfassung gestanden haben dürften. *pavvae* ist Aorist. *Some* (statt *Sāee*) bei Jacobi ist ein merkwürdiger Irrthum, anscheinend eines Schreibers, wenn nicht Devendra's selbst.

377. Dev. l. c. p. 1, 3—6; die Anfangsworte identisch, also der Urversion eigen. Statt unserer Verbesserung *nīhūyaṃ (nirdhūtaṃ)* steht im MS. *nīrūyaṃ*, während Śānt. *nīhuttaṃ* liest und dieses mit *niḥsṛtaṃ niḥkrāntaṃ* umschreibt.

378[a] (Dev. p. 1, 6—8) und Schluss. Anknüpfungspunkt und Titel für die Legende. — 378[b] Anf. Anknüpfungspunkt für die Begleitlegende (Uttar. xiv).

379. Auch bei Dev. (p. 5, 1 f.) in Form einer Strophe. Welches ist die ursprüngliche Gestalt derselben, die obige oder die um etwa sieben

ahigāro Bambhadatte 'yaṃ:
379. *rāyā ya tattha Bambho, Kaḍao, taio Kaṇerudatto tti,*
rāyā ya Pupphacūlo, Dīho puṇa hoi Kosalio.

---

oder acht Jahrhunderte später bei Devendra erscheinende? Die gemeinsame Vorlage muss natürlich, ungefähr wie dies bei Dev., p. 4, 33 geschieht, den Bambha erst in Prosa eingeführt haben, so dass dessen Nennung in der Strophe nicht mehr erforderlich war. Zudem wird der Name an sich schon darin nicht erwartet, wenigstens nicht in einfacher Coordination mit den vier übrigen, deren Träger fast nur Staffage bilden, während Bambha dem Vordergrund der Erzählung angehört. Die Vierzahl oder auch Achtzahl von Personen, welche als Kameraden, Gattinnen oder sonst irgendwie die nähere Umgebung von Jemand bilden, ist nämlich in der Jaina-Literatur eine typische Erscheinung. So gibt zum Beispiel die Erzählung zu Āvaśyaka-niry. viii, 149, 7 ihrem Helden vier Altersgenossen. Einer Menge von Gottheiten werden in Bhag. x, 5 und übereinstimmend damit am Ende der Jñātādharmakathā je vier Hauptgemahlinnen *(aggamahisīo)* zugetheilt; der Gott Sūriyābha hat nach Upânga 2 deren vier Tausend, neben welchen ihm noch 4000 ‚Seinesgleichen' *(sāmāṇiyā devā)* zur Seite stehen (vgl. Abhandl. des Leidener Congr., vol. ii, p. 493). Meist sind es himmlische Wesen, deren Gefolge in der angedeuteten Weise normirt ist. Da nun unter jenen die Deificationen der Weltgegenden in vielfältigster Weise wiederkehren — z. B. haben nach Bhag. iii, 7. iv, 1 ff. etc. Sakka, Īsāṇa und andere Kalpa-Götter je vier Welthüter *(loga-pāla)*; auch nennt die Mahāvīra-Legende (zu Āvaśyaka-niry. ii, 115) mehrere Gruppen von je acht ‚Himmelsrichtungsprinzessinnen' *(disā-kumārīo)* — so ist klar, dass die stereotype Tetras von Freunden, also z. B. auch die Pacceyabuddha-Gruppe (Karakaṇḍu, Dummuha, Nami, Naggai), ja sogar wohl auch sonstige Tetraden und Oktaden von Personen (wie die acht *māhaṇa-* und die acht *khattiya-parivvāya* des Aupapātika-sūtra) ihre numerische Fixirung in letzter Linie einer Uebertragung von himmlischen auf irdische Phantasien verdanken: Die Vierer-Conception ist augenscheinlich von den vier Haupt- und vier Nebenrichtungen der Windrose ausgegangen; von da wird sie, weil jene Richtungen von Alters her personificirt wurden, erst in die Combinationen über Zusammensetzung des Götterstaates eingedrungen und schliesslich auch auf menschliche Verhältnisse Anwendung gefunden haben.

380. *ee panca vayaṃsā savve saha-dāra-darisiṇo hoccā*
saṃvaccharaṃ aṇūṇaṃ vasanti ekkekka-rajjammi.

Von ähnlicher Wichtigkeit sind die vier Weltgegenden auch für den imaginären Bautenplan der Jaina-Legende. Da an vielen Stellen von einem Hauptpalast die Rede ist, den nach Osten, Süden, Westen und Norden hin vier Nebenpaläste flankiren, so liegt auf der Hand, dass der Verfasser von J[s] die fünf Paläste, von denen er in v. 13 spricht, sich in derselben Weise gruppirt denkt. Diese Annahme wird dem Leser zudem dadurch nahe gelegt, dass das eine Gebäude wegen seines Namens Bambha eine hervorragende Stellung einnimmt. Nebenbei ergibt sich aus der Oghaniryukti, wo in v. 683 fünf Zinnen oder Kuppeln *(panca thūbhiyā)* genannt werden als Kennzeichen von Wohnungen, die der Asket zu meiden hat, dass das Fabuliren von einem Hauptpalast und vier ihn umgebenden Nebenpalästen bis zu einem gewissen Grade auf einer thatsächlichen Beliebtheit dieser Anordnung zu beruhen scheint.

Nach diesen Ausführungen wird der *nijjutti*-Strophe mit ihrer absoluten Gleichstellung Bambha's und seiner vier Freunde, bei welcher sogar die Zählung verschoben wird — Kaṇerudatta ist als dritter bezeichnet — eine auffällige Unebenheit nicht abgesprochen werden können.

Zwei weitere Unebenheiten der *nijjutti*-Strophe liegen darin zu Tage, dass dieselbe nur dem einen der vier Begleitnamen (Dīha) eine Gentilbezeichnung (Kosaliya) beigibt und dass sie nur einen (Pupphacūla) als Königsnamen charakterisirt. Wenn man beachtet, dass diejenigen beiden Namen, welche ohne ein derartiges Attribut eingeführt werden (Kaḍaya und Kaṇerudatta, bei DEV. falsch °*rad*°), in der ersten Zeile stehen und daselbst den Platz mit dem uns schon als Eindringling verdächtigen Bambha theilen müssen, so sieht man sofort, woher die Incongruenzen kommen: Ursprünglich vertheilten sich die vier unter einander zusammengehörenden Namen so auf die Strophe, dass jeder mit seinem Epithet eine Halbzeile ausfüllte. Durch Hereinnahme der Worte *rāyā ya tattha Bambho*, welche die alte Prosaeinleitung der Erzählung reflectiren, wurde nothwendig das erste Paar in die zweite Halbzeile hineingedrängt und verlor seine Charakteristica. Die Strophe war also ursprünglich eine von jenen, die mehrfach in alten Prosaerzählungen eingeflochten sind, um die darin vorkommenden Namenlisten bestimmter zu fixiren. Meist sind es Śloken, die dafür in Gebrauch gewesen sind und die sich als solche erhalten

381. *rāyā ya Bambhadatto, Dhaṇuo seṇāvaī ya Varadhaṇuo,*
Indasirī Indacamū Indajasā Culaṇi-devī ya.

---

haben, selbst nachdem das bevorzugte Metrum in der Jaina-Literatur ein anderes, nämlich die Āryā, geworden war. Ein Śloka nun könnte auch in unserem Falle vorgelegen haben; er würde dann in der Anlage ganz ähnlich gewesen sein jener Pacceyabuddha-Liste, die unsere *nijjutti* (in v. 308, bei Jacobi, *Ausgew. Erzähl.*, p. 34, 21 f.), sowie diejenige zum Āvaśyaka-sūtra (in xvii, 39, bei Weber, *Cat.* ii, p. 759, 25 f.), ja sogar schon das Uttarâdhyayana-sūtra (in xviii, 46) unverändert aus dem Original der Pacceyabuddha-Legende übernommen haben. Doch ist nicht ausgeschlossen, dass die unregelmässige, aber gerade desshalb vielleicht alt überkommene Mātrāsamaka-Strophe, welche Devendra bietet, der Urfassung nahe kommt. Auf alle Fälle scheint auch metrisch, nicht blos inhaltlich, die *niryukti*-Strophe wegen ihrer Regelmässigkeit, die sie offenbar der Aufnahme in ein gleichmässig und sorgfältig verfasstes Versificat verdankt, dem Original ferner zu stehen als Devendra's Fassung.

380. Dev., p. 5, 3 f.

381. ‚Nach Bambha's Tod wurde *König* sein noch junger Sohn *Bambhadatta*, dem als väterlicher Beschützer *Dhaṇuga der General und* als Kamerad dessen Sohn *Varadhaṇuga* zur Seite stand. Seine Mutter war *Culaṇī*, die als eigentliche *Königin* zusammen mit *Indasirī, Indacamū* und *Indajasā* die Frauenschaft seines Vaters gebildet hatte.‘

Das Vorstehende ist nach Śāntyācārya der Inhalt der Strophe. Sie selbst gibt nur die Stichworte, welche wir durch Cursivschrift kenntlich machten. Von dem hiemit gebotenen Personalverzeichniss ist Einiges bei Dev. auch einleitungsweise vorausgeschickt (p. 4, 33—35: Culaṇī und Bambhadatta), Anderes späterhin und nur beiläufig angebracht (p. 5, 16 u. 18: Dhaṇu und Varadhaṇu) und das Uebrige übergangen (Indasirī Indacamū Indajasā). Die Vierzahl der Gemahlinnen ist ein neues Beispiel für die oben erörterte Beliebtheit, Tetradengruppen von Nebenpersonen zu construiren. Die Sage wird in der That von Anfang an mehrere Gemahlinnen, nicht wie Dev.'s Version blos eine einzige, genannt haben, weil Bambhadatta, wie früher schon gezeigt worden ist, schon im Jīvâbhigama als ‚Sohn der Culaṇī‘ bezeichnet wird. Eine solche Präcisirung wäre in der Jaina-Literatur, die den Namen Bambhadatta sonst nicht kennt, ohne jene Annahme nicht recht begreiflich. Devendra hat also wohl die Namen

382. *Citte ya Vijjumālā Vijjumaī, Cittasenao Bhaddā,*
Panthaga Nāgajasā puṇa, Kittimaī Kittiseṇo ya,

der Nebenfrauen einfach ausser Acht gelassen. Dagegen scheint die Vertheilung der übrigen Namen bei ihm ursprünglicher zu sein, indem natürlich der Niryukti-Verfasser in seinem Bestreben, den Inhalt der Legende blos flüchtig zu skizziren, leicht dazu kommen musste, systematische Namenregister zusammenzustellen, die sich nebenbei auch des Metrums wegen nicht genau an die in der Grunderzählung innegehaltene Reihenfolge halten konnten. Von den vier Frauen kann ja z. B. sicher behauptet werden, dass sie im Original genannt sein mussten, noch ehe von Bambhadatta die Rede war. Ob ferner Devendra mehr Recht hat, wenn er Dhanu zum Minister macht, als die Niryukti, welche ihn einen Feldherrn nennt, lässt sich nicht ausmachen. Immerhin passt der Minister besser in den Zusammenhang. Oder vielmehr es liegt hier überhaupt kein Widerspruch in den beiden Recensionen vor, indem wir, von Śāntyācārya abweichend, in der Niryukti-Strophe gewiss richtiger die Worte *seṇāvaī ya* mit dem nachfolgenden Namen verbinden, da sonst die Partikel *ya* ‚und' ganz sinnlos gebraucht sein müsste. So werden wir besser ergänzen: . . . . *Dhaṇuga und* als Kamerad dessen Sohn, der nachmalige *General Varadhaṇuga* . . . . In der That wird Varadhaṇu nach Dev. p. 17, 29 im Verlauf der Erzählung zum Feldherrn bestellt. Schliesslich sei erwähnt, dass Śāntyācārya bei Erwähnung von Bambha's Tod mit den Worten *maraṇa-paryavasānatayā jīvalokasya mṛto Brahma-rājaḥ* den Text Devendra's bestätigt, dagegen allein steht mit der Angabe, Bambhadatta und Varadhaṇu seien am selben Tage geboren und von Anfang an zusammen aufgewachsen.

382—396. Ein Extract aus der Beschreibung von Brahmadatta's Abenteuern in der Fremde. Der Abschnitt zerfällt in zwei ganz getrennte Theile, die vielleicht als Repräsentanten von zwei verschiedenen Versionen aufzufassen sind. Der erste, listenförmig gehaltene (382—386) ist den Liebesabenteuern unseres Helden gewidmet, während im zweiten (387—396) seine Erlebnisse im Allgemeinen, namentlich unter Nennung der jeweiligen Städte, in denen sie sich ereigneten, skizzirt sind. Daher folgt denn auch dem zweiten Theil als Schlusstitel in der letzten Zeile (396[b]) die Bezeichnung *nagara-hiṇḍī Bambhadattassa* ‚Brahmadatta's Wanderungen von Stadt zu Stadt', während dem ersten Theil der Titel *kan-*

383. *devī ya Nāgadattā Jasavai Rayaṇavai Jakkhaharilo ya,*
Vacchī ya Cārudatto, Usabho Kaccāyaṇī ya Silā,
384. *Dhaṇadeve Vasumitte Sudaṃsaṇe Dārue ya niyaḍille*
Potthī, Pingala Poe, Sāgaradatte ya Dīvasihā,
385. *Kampille Malayavaī, Vaṇarāī Sindhudatta Somā ya,*
taha Sindhuseṇa Pajjunnaseṇa Vāṇīra Paiyā ya,

---

nā-lābhā Bambhadattassa ‚Brahmadatta's Mädchen-Erlangungen', welcher erst späterhin (in 403[b]) erscheint, zukommen würde. Als Gesammttitel der beiden Theile erscheint bei Śāntyācārya der Ausdruck *Brahmadatta-hiṇḍī*, den offenbar auch die Niryukti mit ihrem Untertitel *nagara-hiṇḍī Bambhadattassa* voraussetzt. Daraus ergibt sich, dass, wie unter *Brahmadatta-hiṇḍī*, so auch unter *Brahmadatta-carita* ‚Brahmadatta's Erlebnisse (in der Fremde)' und im Wesentlichen auch unter *Brahmadatta-kathānaka* ‚Erzählung von Brahmadatta' eigentlich nicht die Legende als solche, sondern nur das romanhafte Mittelstück derselben, auf welches jene Bezeichnungen hinweisen, zu verstehen ist und dass dasselbe, weil einen besondern Titel führend, von Anfang an eine gewisse Selbständigkeit innerhalb der Brahmadatta-Sagen behauptet hat.

Was nun zunächst die *kannā-lābhā (kanyā-lābhāḥ)* betrifft (382 bis 386), so erfahren wir aus der Niryukti blos, wie die Mädchen und die meisten ihrer Väter, sowie ein Paar andere Begleitpersonen hiessen. Von allen in dieser höchst lakonischen Weise angedeuteten Episoden sind nur zwei sicher irgendwie in Einklang zu bringen mit entsprechenden Partien von Devendra's Darstellung. Die eine (384[a]) ist diejenige mit dem Hahnenkampf (Dev. p. 10, 12—29), die andere (383[a] Schluss) bezieht sich auf *Rayaṇavaī*, welcher ein *jakkha* den Bambhadatta als Gatten angekündigt hat. Die in der ersten dieser beiden Episoden vorkommenden Namen sind aber gänzlich verschieden: in der Niryukti treten, wenigstens nach Śāntyācārya's Auffassung, vier Spieler auf, unter denen Dāruya als Betrüger erscheint, während es sich bei Devendra um die beiden Spieler Sāgaradatta und Buddhila handelt, von denen der letztere betrügt. Die zweite der genannten Episoden hat wenigstens den Namen Rayaṇavaī gemeinsam. Es tritt dazu noch ein Begleitmoment, das erst die allgemeine Identität der beiderseitig sich mit diesem Namen verknüpfenden Fabeleien sicher stellt. In der Niryukti stehen nämlich hinter demselben die Worte

386. *Hariesā Godattā Kaṇerudattā Kaṇerupaigā ya*
Kunjara Kareṇuseṇā Isivaḍḍhī, Kurumaī devī.

387. *Kampillaṃ Giri-taḍagaṃ Campā Hatthiṇapuraṃ ca Sāeyaṃ*
Sama-kaḍagaṃ Osāṇaṃ Vaṃsī-pāsāda Sama-kaḍagaṃ.

---

jakkha harilo ya, was Śāntyācārya mit *Yakshaharilaś ca* umschreibt, womit der Vater des Mädchens gemeint sein soll. Nichts hindert uns indessen, vielmehr *jakkha* für sich zu nehmen und blos Harila als Namen des Vaters gelten zu lassen; ja es ist sogar leicht denkbar, dass selbst Harila die Uebereinstimmung der gemeinten Anekdote bezeugt, indem dies aus Dhaṇila verderbt und also eine Kurzform für den Namen Dhaṇapavara sein kann, welchen Devendra dem Vater des Mädchens beilegt.

Weitere Beziehungen zwischen den Liebesgeschichten der beiden Versionen scheinen nicht vorzuliegen. Doch mag es sein, dass z. B. mit den Schwesternamen Vijjumālā und Vijjumaī (in 382[a]) dasselbe Abenteuer angedeutet wird, welches Devendra (p. 7, 26—8, 36 und 14, 3—15, 16) an die Namen Khaṇḍā und Visāhā knüpft. Vielleicht ist ferner Nāgajasā (in 382[b]) die Tochter des Ministers Nāgadeva (Dev. p. 9, 9). Schliesslich ist denkbar, dass mit den acht zuletzt (in 386) genannten Mädchen die acht Königstöchter gemeint sind, welche nach Devendra (p. 16, 35) dem Bambhadatta zufallen in Anerkennung seiner heldenmüthigen Errettung eines Mädchens vor einem Elephanten. Doch könnten andererseits, da unter den acht Namen drei mit Kaṇeru (v. l. Kareṇu) beginnen, diese drei damit als Kaṇerudatta's Töchter charakterisirt sein, welche etwa dem Bambhadatta von ihrem Vater bei der Begegnung (Dev. 17, 28) geschenkt worden wären, wie denn auch nach Devendra unser Held von den beiden andern Freunden seines Vaters (Kaḍaya und Pupphacūla) je eine Tochter geheiratet haben soll (17, 22—27 und 8, 14).

Wenden wir uns nunmehr zur Vergleichung der *nagara-hiṇḍī* (387—396), so bemerken wir vor allem, wie im vorhergehenden Abschnitt, wieder viel mehr Namen als bei Devendra. Zwei und eine halbe Strophe (387. 391. 396[a]) sind gänzlich ausgefüllt mit Bezeichnungen von Städten oder sonstigen Oertlichkeiten. Es ist selbstverständlich, dass Kampilla als Ausgangspunkt in beiden Versionen gleichmässig erscheint; ebenso, dass beide den Helden die Hauptcentren der Umgebung — Kosambī, Rāyagiha, Bāṇārasī — besuchen lassen. Damit ist nicht gesagt, dass

388. *Sama-kaḍagāo aḍavī taṇhā vaḍa-pādavammi saṃkeo,*
gahaṇaṃ Varadhaṇugassa ya bandhaṇam akkosaṇaṃ ceva,
389. *so hammaī amacco : dehi, kumāro kahiṃ tume nīo?*
guliya-vireyaṇa-pīo kavaḍa-mao chaḍḍio tehiṃ.
390. *taṃ soūṇa kumāro bhīo aha uppahaṃ palāitthā.*
kāūṇa thera-rūvaṃ devo vāhesi ya kumāraṃ.

---

auch die Ereignisse, welche bei Devendra an die letztgenannten Stätten geknüpft sind, in der Niryukti vorausgesetzt werden müssten. Hingegen finden sich ein Paar Namen (387[b] *vaṃsī-pāsāda* ‚Rohrpalast', 387[a] *giri-taḍaga* ‚Bergschlucht'), welche anscheinend Gelegenheitsbildungen sind, die ihre Entstehung den Episoden verdanken, in denen sie vorkommen. So ist ohne Zweifel unter dem *vaṃsī-pāsāda* das *pāsāya-bhavaṇa* Devendra's (p. 8, 1), welches Bambhadatta in der Nähe eines *vaṃsī-kuḍanga* (p. 7, 30) antrifft, zu verstehen, womit gesagt ist, dass das von Devendra damit in Verbindung gebrachte Abenteuer (p. 7, 26—8, 36) schon der Niryukti in irgendwelcher Form bekannt gewesen sein muss. Aehnlich dürfte wohl *giri-kaḍaga* synonym mit *giri-niunja* (Dev. p. 9, 1) sein und das ursprüngliche Vorhandensein von Elementen der darauf bezüglichen Anekdote (Dev. p. 8, 37—9, 24) verrathen. Sonst ist, was die Localangaben betrifft, keine weitere Annäherung zwischen den beiden Darstellungen zu erzielen. Wenn man auch zugeben muss, dass gewisse andere Namen der Niryukti sich desswegen einer Identification entziehen mögen, weil Devendra öfter nur von Stationen im Allgemeinen spricht, so scheint doch allermindestens die Hälfte seiner *Brahmadatta-hiṇḍī* in der Vorlage der Niryukti einen ganz andern Inhalt gehabt zu haben.

Auf dieselbe Anschauung, die sich uns eigentlich schon bei Besprechung der *kannā-lābhā* nahe legen musste, werden wir nunmehr zum dritten Mal hingedrängt, wenn wir auch noch die erzählenden Strophen unseres Niryukti-Abschnittes ins Auge fassen.

Es ist zunächst ein längeres Stück (388. 389. 390[a]) auch bei Devendra nachzuweisen, wobei es sich aber immerhin nur um eine einzige Episode handelt, die bei jenem blos der Erzählungstechnik wegen in zwei geschiedene Theile zerfällt (388 und 390[a] = Dev. p. 7, 1—8; 389 = Dev. p. 9, 31—10, 1). Fernerhin scheinen in der Strophe 392, wenigstens nach Śāntyācārya's Auffassung, zwei Episoden Devendra's angedeutet zu

391. *Vaḍa-puraga Bambha-thalagaṃ Vaḍa-thalagaṃ ceva hoi Kosambī*
Bāṇārasi Rāyagihaṃ Giripurī Mahurā Ahicchattā.

392. *vaṇa-hatthī ya kumāraṃ jaṇayati ābharaṇa-vasaṇa guṇa-luddho*
vaccanto Vaḍa-purao Sāvatthī antarā-gāmo.

393. *gahaṇaṃ nadī-kuḍangaṃ, gahaṇatarāgāṇi purisa-hiyayāṇi,*
deh' āṇi puṇṇa-pattaṃ 'piyaṃ khu ṇe dārao jāo'.

394. *Supaiṭṭhe Kusukuṇḍī Hikuṇḍi-vittāsiyammi Jiyasattū*
Madhurāo Ahichattaṃ vaccanto antarā labhaī.

395. *Indapure Bhaddapure Sivadatta - Visāhadatta-dhūyā ya*
baḍugattaṇeṇa labhaī kannāo donni rajjaṃ ca.

---

sein: das Abenteuer mit dem Elephanten im Asketenwald (DEV. p. 7, 9—25) und die Vermählung unseres Helden mit der ihm durch einen Wahrsager zugesprochenen Bandhumaī (DEV. p. 6, 29—7, 1). Doch ist die letztere dieser beiden Identificationen durchaus unsicher, indem auf alle Fälle nur oberflächliche Beziehungen vorliegen, da Ort und Zeit ganz verschieden sind und die bei DEVENDRA hier vorkommende Verkleidung als baḍuga in der Niryukti erst weiterhin in ganz anderem Zusammenhange (in 395[b]) erscheint.

Alles Uebrige ist entweder nachweislich oder höchst wahrscheinlich verschieden von DEVENDRA's sonstigen Ausführungen.

Da ist nämlich erstens (in 390[b]) die Rede davon, dass den Bambhadatta ein Gott in Gestalt eines Greises geleitet (oder geprüft) habe, nachdem er seinen Freund wegen der Verfolger für einige Zeit verloren hatte.

Zweitens soll er (nach 394) auf dem Wege von Mathurā nach Ahicchattrā bei Gelegenheit der Vertreibung des Königs Jitaśatru aus Supratishṭha ein Mädchen (Namens Kusukuṇḍī) erlangt haben.

Drittens sei ihm (nach 395) in ähnlicher Weise Śivadatta's Tochter in Indrapura und Viśākhadatta's Tochter in Bhadrapura nebst einem Königreich zugefallen zu einer Zeit, während welcher er sich auf der Flucht vor Verfolgern als baḍuga verkleidet hätte.

Viertens schliesslich wird (in 393) eine bedenklich pikante Episode skizzirt, die ihres Inhalts wegen nicht zu unseren durchaus im heroischen oder märchenhaften Tone gehaltenen Liebesabenteuern passt. Wenn auch, nach den von Śāntyācārya ergänzten Personalien, Bambhadatta in derselben nur als Kuppler erscheint, dagegen die Verführung durch einen von ihm

396. *Rāyagiha Mihila Hatthiṇapuraṃ ca Campā tah'eva Sāvatthī.*
esā u nagara-hiṇḍī bodhavvā Bambhadattassa.

397. *rayaṇ'uppatti ya vijao bodhavvo Dīha rosa-mokkho ya*
sambharaṇa Naliṇagumme jātīya pagāsaṇaṃ ceva.

---

zufällig auf dem Wege aufgelesenen *viṭa* vollzogen wird, so ist die erstere Rolle doch mindestens ebenso anstössig, und hinsichtlich der letztern sieht man nicht ein, warum extra für dieselbe in der Erzählung, blos um der vorliegenden Phantasieblüthe willen, an der Seite des Bambhadatta, der sonst ausser dem treuen Varadhaṇu keinen Genossen hat, sich jener zweifelhafte Geselle einfinden soll. Trotzdem stellt es sich heraus, dass der *viṭa*, wenn wir eine andere Version derselben Anekdote befragen dürfen, einen Namen führt, der uns schon im *Harivaṅśa* in Verbindung mit Brahmadatta begegnet ist. Man findet das Geschichtchen nämlich noch unter den Schlauheitsproben der Nandī und der Āvaśyaka-niryukti (ix, 54, 15. Weber, *Cat.* ii, p. 677, 1 *magg'itthi*) und die Thäter sind daselbst der volksthümliche Liebesheld Mūladeva und sein Begleiter Kaṇḍariya, den schon der ältere Jaina-Canon (Jñātādh. xix) als ein abschreckendes Beispiel von Genusssucht nennt. Die Erzählung schliesst in dieser andern Version, nach dem in Cūrṇi und Ṭīkā zur Āvaśy.-niry. enthaltenen Wortlaut, mit einer Āryā, deren letzte Worte übereinstimmen mit denen von 393:

āgantūṇa ya tatto paḍayaṃ ghettūṇa Mūladevassa (v. l. *Kaṇḍarīyassa*)
dhuttī bhaṇai hasantī: piyaṃ khu ṇe dārao jāo.

Ist uns hier etwa der Rest einer derberen Behandlung von Brahmadatta's Abenteuern erhalten? Oder hat Kaṇḍarīka, wie es H darstellt, dem Helden in ähnlich edler Freundschaft, wie der andere Gefährte zur Seite gestanden und ist nur vom jinistischen Erzähler entstellt worden, weil diesen der Name auf andere Fictionen hinleiten mochte? Man mag sich zu dieser oder jener Auffassung hinneigen, es geht aus dem Gesagten wenigstens hervor, dass die Niryukti jene Zweizahl der Gefährten Brahmadatta's, die blos H bekannt zu sein schien, bestätigt und anscheinend den Namen Kaṇḍarīka als Bezeichnung des einen voraussetzt.

397ª. Die siegreiche Rückkehr nach Kampilla ist ungefähr der Inhalt dieser Zeile, deren einzelne Bestandtheile nicht recht in Einklang zu bringen sind mit dem entsprechenden Textstück bei Devendra

398. *jātī-pagāsaṇa niveyaṇaṃ ca jātī-pagāsaṇaṃ Citte*
Cittassa ya āgamaṇaṃ iḍḍhi-pariccāga sutt'attho.

(p. 17, 29—18, 10). Die *rayaṇ'uppatti* und der *vijaya* (des ganzen Bhāraha) sind zwei nothwendig zur systematischen Lebensgeschichte eines *cakkavaṭṭi* gehörende Themata, die vielleicht in der Vorlage nur summarisch (unter Berufung auf die über den ersten *cakkavaṭṭi* in Upânga 7 und Āvaśy.-niry. III gegebenen Ausführungen entsprechenden Inhaltes) erledigt worden sind, so dass Devendra sie als blos typisches Beiwerk ohne Bedenken hätte bei Seite lassen können, wie er denn auch z. B. in der Darstelluug der Legende des vierten *cakkavaṭṭi* es an einem einfachen Hinweis auf die Behandlung derselben beiden Textstücke in den genannten Werken genug sein lässt.[1] Der Rest der Zeile, welcher sich aus den Worten ‚Dīha, Zorn und Befreiung‘ zusammensetzt, kann zur Noth bei Devendra wiedergefunden werden, wenn man ergänzen darf: ‚Dīha, Zorn (Bambhadatta's beim Gewahrwerden desselben in der Schlacht) und Befreiung (des Landes von jenem Usurpator).‘

397[b]. ‚Die Erinnerung an das Naliṇagumma (oder Paumagumma vimāṇa) und die Offenbarung der (darin verlebten) Vorgeburt‘ stellt sich nach Devendra (p. 18, 11—19) ein beim Anhören eines Gesanges und gleichzeitigen Anblicken eines durch eine Sklavin gebrachten Blumenkranzes. Śāntyācārya weiss nichts von dem Gesang; den Kranz lässt er aus Mandāra-Blüthen bestehen und von einer Gottheit[2] dargereicht werden.

398. ‚Offenbarung der Vorgeburt und öffentliche Verkündigung (wonach dem Vorgeburtsgenossen das halbe Königreich zufallen soll). Die Offenbarung der Vorgeburt (stellt sich) auch bei Citta (ein), worauf er (in die Hauptstadt) kommt (zu einer Begegnung, bei welcher der König) die Macht, (Citta dagegen) die Entsagung (vertritt).‘

---

[1] Die Stelle in Jacobi's *Ausgew. Erzähl.* p. 26, 8—11 (wo zu lesen ist . . . . . . *Māgaha-Varadāma-Pabhāsa-Sindhu-Khaṇḍappavāy'* . . . . . *oyaviya*) bezieht sich nämlich auf das Kathānaka zu Āvaśy.-niry. III, 128[1], resp. auf Upânga 7.

[2] d. h. so viel als ‚durch Zufall‘ oder ‚von unbestimmter Hand‘. Diese Verwendung von *deva* oder *devatā* findet sich auch in der Erzählung vom VI. Schisma (*Ind. Stud.* XVII, 121 n. 1) und ferner in der landläufigen Bezeichnung von Bauten aller Art, über deren Herkunft nichts bekannt ist: *deva-nimmiya ceiya* oder *thūbha* in der Kathānaka-Literatur und auf Inschriften, *deva-khāta-hrada* bei Yājñ. I, 159, *deva-khāta-taḍāga* bei Manu IV, 203.

399. *itthī-rayaṇa purohiya bhajjāṇaṃ vuggahe viṇāsammi*
seṇāvaissa bhedo cakkamaṇaṃ ceva puttāṇaṃ.

400. *saṃgāmĕ atthi bheo maraṇaṃ puṇa Dhoyapāda-m-ujjāṇe*
Kaḍayassa ya nibbhedo daṇḍā ya purohiya-kulassa.

401. *jaughara pāsāyammi ya dāre ya sayaṃvare ya thāle ya*
tatto ya āsae hatthie ya taha koncae ceva.

402. *kukkuḍa rava tila-patte Sudaṃsaṇe Dārue ya niyaḍille*
pattacchejja sayaṃvara kālŏ u taha āsaṇo ceva.

Das hiemit skizzirte Stück schliesst sich bei Devendra wieder unmittelbar ans vorhergehende an. Es entspricht nämlich bei ihm p. 18, 19 bis 19, 16. Beachtenswerth ist, dass seine Darstellung mit dem Auftreten des Asketen Citta ins Saṃskṛt übergeht. Beruht dies auf einem Zufall oder liegt hier eine Nachwirkung der Originaldarstellung zu Tage? Eine Veranlassung zum Wechsel im Idiom könnte von Anfang an nicht vorgelegen haben. Denkbar ist nur, dass die Grunderzählung vor dem Auftreten Citta's überhaupt abbrach und, da nunmehr in der That die poetische Version (Uttar. xiii) einsetzt, sich nur begleitend an diese angelehnt, also ähnlich wie das Jātaka sich fortgesetzt hätte. Devendra oder seine Quelle würde dann, um den Charakter der bisherigen Darstellung beizubehalten, jene Schlusspartie in freier Weise rein erzählend aufgesetzt und sich dabei selbstverständlich des Saṃskṛt bedient haben. Diese Auffassung wird in überraschender Weise bestätigt durch das vorhin noch unübersetzt gelassene Schlusswort *sutt'attho* (in 398), welches nämlich (wie seine analoge Verwendung in *Vyavahāra-bhāshya peḍh.* 34 Schl. und anderswo zeigt) besagen will, dass im Uebrigen das im Sūtra Enthaltene *(sutta)* mit den zugehörigen Begleitbemerkungen *(attha)* den Abschluss der Sage bilden solle. So wird es denn auch begreiflich, warum die Niryukti (in 378[a] Schluss und 397[b] Anf.) nur ungenügende Andeutungen enthält über die im Sūtra hinreichend berührte Vorgeburtenreihe (Dev. p. 1, 7—4, 31).

399—403. Ueber dieses Stück war, wie in der Einleitung festgestellt worden ist, schon dem Śānty-ācārya keine erklärende und ergänzende Tradition mehr zur Hand.

Die ersten beiden Strophen (399, 400) scheinen unter sich zusammenzugehören und jeder Berührung mit den überlieferten Formen

403. *Kancuya Pajjunnammi ya hattho maṇa Kunjare Kurumaī ya.*
ee kannā-lābhā bodhavvā Bambhadattassa.

---

unseres Romans baar zu sein. Da wird es denn wohl niemand mit Glück versuchen können, die Stichwörter, aus denen sie zusammengesetzt sind, so unter einander in Beziehung zu setzen, dass ungefähr die damit skizzirte Erzählung reconstruirt würde.

Der Rest dagegen schildert offenbar erst (in 401) den Mordanschlag auf Bambhadatta und dessen Flucht aus dem (den Mahābhārata Sagen entnommenen) Pechhaus *(jatugṛha)*, wobei anscheinend koncae (krauncaka) den unterirdischen Gang bezeichnet, durch den die Rettung erfolgt — DEV. p. 5, 34—6, 21. Dann folgt (in 402[a]) die Erwähnung des Hahnenkampfes, der schon in 384[a] mit fast denselben Worten berührt worden ist. Es schliesst sich eine Zeile an (402[b]), welche mit dem Anfangswort *(pattra-chedya)* die Bestrafung Bambhadatta's, also eine bei DEVENDRA am Ende (p. 19, 25—20, 10) stehende und zu Uttar. v, 8 separat vorkommende Episode andeutet. Daneben finden sich hier noch die Stichworte svayaṃvara u. s. w., deren Beziehung gänzlich unklar ist. Den Schluss bildet eine Strophe (403), die anscheinend den frühern *kannālābha*-Abschnitt (382—386) in nuce enthält.

Es sind also sowohl unverständliche als ungeordnete und ungenügende Theilstücke, welche sich in unserem Abschnitt (399—403) zusammengefunden haben. Nur von der mittleren Strophe (401) lässt sich behaupten, dass sie im Vorhergehenden wirklich vermisst wird, indem es in der That hätte erwähnt werden müssen, wie unser Held der ersten Lebensgefahr entrann, ehe er sein Wanderleben beginnen konnte.

Elamitische Eigennamen.[1]

Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften.

Von

Dr. P. Jensen.

Nach dem Erscheinen der fast durchweg mustergiltigen Bearbeitung der Achämenideninschriften zweiter Gattung von WEIS[s]-BACH, und nachdem uns derselbe die meisten altsusischen (von ihm anzanisch genannten) Inschriften aus dem Louvre und British Museum in einer Form vorgelegt hat, die nur an wenigen Stellen gegründeten Bedenken unterliegt, dürfen wir es endlich mit sicherem Boden unter den Füssen und einiger Aussicht auf Erfolg versuchen, den altsusischen und den sogenannten mal-amirischen Inschriften ihre Geheimnisse zu entlocken. Was bisher davon als entziffert galt, verdiente eine so anspruchsvolle Bezeichnung nur zu einem kleinen Theile. Zumeist ist man über's Rathen nicht hinausgedrungen. Der neueste grössere Versuch dieser Art von SAYCE (s. die Verhandlungen des Leydener Orientalistencongresses von 1883, II, 1, p. 639 ff.: *The Inscription(s) of Mal-Amir and the Language of the Second Column of the Achæmenian Inscriptions)* kann als ein erheblicher Fortschritt in der Lesung dieser Inschriften bezeichnet werden. SAYCE hat in seiner Arbeit die meisten Zeichen richtig bestimmt, auch im Allgemeinen richtig zu Gruppen geordnet. Aber für eine philologische, exacte Erklärung dieser Texte ist dabei beinahe nichts mehr herausgekommen, als was bereits MORDTMANN und OPPERT gesehen hatten oder was sich aus einer oberflächlichen Kenntniss der Achämenideninschriften unmittel-

[1] Auf Wunsch des Verfassers wird bestätigt, dass diese Abhandlung am 26. Mai 1891 der Redaction zugegangen ist. (Die Red.)

bar ergeben musste. Hervorheben will ich, dass Sayce gewiss mit Recht in mal-amirischem *(ṣ)za-al-mu* assyrisches *ṣalmu* entdeckte, das bekanntlich auch in den Achämenideninschriften erscheint. Im Uebrigen hat er das Problem der Entzifferung mehr zurückgeschoben als gefördert, was bei der von ihm befolgten Methode nur zu erwarten war. Seine Abschriften der Texte, nach denen er übersetzt haben muss, ohne vor der Drucklegung die Originale bei Layard zu vergleichen, sind im höchsten Grade unzuverlässig, seine Uebersetzungen grösstentheils nach unseren Begriffen ganz willkürlich und treffen fast nur da das Richtige, wo Wörter oder Flexionsendungen des Originals nothwendigerweise an Gleichklingendes aus den Achämenideninschriften erinnern mussten. Weissbach hat in seiner Herausgabe der *Anzanischen Inschriften* auf p. 33 [149] f. zusammengestellt, was er von bisherigen Erklärungen derselben für sicher hielt, doch vor der Hand darauf verzichtet, die Arbeiten Oppert's und Sayce's wieder aufzunehmen. Ich habe diesen Inschriften nun bereits seit längerer Zeit einiges Interesse zugewandt und glaube dabei mit der Erklärung derselben erheblich weiter gekommen zu sein, so dass ich den Fachgenossen allerlei Neues und Sicheres würde vorlegen können. Doch möchte ich mich mit meiner Arbeit nicht überstürzen und ziehe ich es daher vor, einer methodischen Bearbeitung des vorliegenden Materials nachfolgende Bemerkungen und Notizen voranzuschicken, wobei ich, um meine Behauptungen zu beweisen, allerlei Beiträge zur Erklärung der Inschriften liefern werde.

Von den elamitischen Namen behandle ich hier nur die Namen, die in den uns bekannten Keilschrifttexten elamitische Götter und elamitische Personen tragen. Diese Texte sind vor Allem: 1. Die sog. altsusischen (nach Weissbach anzanischen) Inschriften,[1] veröffent-

[1] Ich bemerke ausdrücklich, dass ich mit dieser Bezeichnung Nichts über das relative Alter der darin angewendeten Sprache gesagt haben will. Ich halte dieselbe deshalb für die passendste, weil die Sprache der in Rede stehenden Inschriften in den meisten Fällen, in denen sie von der der Achämenideninschriften und derer von Mal-amir abweicht, eine ältere Phase der elamitischen Sprache zu repräsentiren scheint, doch nicht für durchaus einwandsfrei, da sie auch relativ jüngere Formen enthält.

licht von LOFTUS in den *Lithographic Facsimiles of Inscriptions in the Cuneiform Character* 1852 (mir nicht zugänglich), FRANÇOIS LENORMANT auf p. 115—141 seines *Choix de Textes cunéiformes* 1873, citirt von mir als LEN(ORMANT) und WEISSBACH als *Anzanische Inschriften* 1891 (Separatabzug aus dem XII. Bande der *Abhandlungen* der phil.-hist. Classe der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.), von mir citirt als W(EISSBACH). 2. Die Inschriften von Mal-amir, veröffentlicht von LAYARD auf p. 31—32 und p. 36—37 seiner *Inscriptions in the Cuneiform Character* 1851, von mir citirt als L(AYARD), davon die grosse auf p. 31—32 ziemlich unzuverlässig mit Auslassung von Z. 35(!) (seine Z. 35 ist Z. 36 bei LAYARD) transscribirt und die übrigen mit ziemlichem Glück restaurirt von SAYCE am o. a. O., von mir citirt als S(AYCE). 3. Eine Reihe von Königsinschriften, religiösen Texten und Götterlisten in den *Cuneiform inscriptions of western Asia*, von mir citirt als R (I—V). 4. Andere, meist kleinere an jeweiliger Stelle genannte Texte.

I. Götternamen.

a) Appellativa.

An die Spitze stelle ich einige Götternamen, die, weil zum Theil Wortverbindungen mit *nap(ir)* = Gott und *zana* = Göttin (?), zum Theil von deutlicher Etymologie, lediglich als Appellativa zu betrachten sind. Hierzu gehören streng genommen auch einige der unter *b)* aufgeführten.

Na-ap-pi-ir-ra ba-hi[1]*-ir su-un-ki-ip-ri* (L. 36, 1) = ‚die Gottheit, die die Könige gebiert (?)‘, dieselbe Gottheit wie *Na-pir si*[2]*-pa-ak-ir-ra ba(?!)-hi-ir na-ap-pir-ra-na* (L. 37, 20) = ‚die Gottheit . . . ., die die Götter gebiert (?)‘, L. 36, 6 lediglich *Na-pir si*[2]*-pa-ak-ir-ra(na)* und ibid. 8 *Na-pir si*[2]*-pa[-ak-ir]* genannt. *Bahir* dürfte sich wohl zu *ba-ha* (L. 31, 11) in der Verbindung *M(W)aš-ti am-ma ba-ha na-ap-pir-ra-na*

[1] Dass der elamitische Laut, welcher durch die Zeichen für assyr. *ḫa, ḫi, ḫu* etc. wiedergegeben wird, bereits im Altsusischen lediglich *h* oder א ist, beweist der Wechsel von *la-ha-ak-ra* (W. 30 A., 2) mit *lak(!)-ra* (LEN., p. 123, 5; p. 124, 5).

[2] So LAYARD. SAYCE's *khu* eine willkürliche Aenderung, anscheinend nur einer (falschen) Etymologie zu Liebe gemacht.

wie der Name *Pahir* (s. u.) zu *Pa'i,* d. i. *Pahí* (s. u.), *napir* = ‚Gott' zu *nap* = ‚Gott' etc. verhalten. Da *amma* in dem Frauennamen *Amma-zi-raš(?)* (L. 32, 21) erscheint, und sich aus elamitischem *ada* = ‚Vater'[1] mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf elamitisches *ama* = ‚Mutter' schliessen lässt,[2] so vermuthe ich, dass *amma* in der Apposition zu *Mašti (Wašti)* ‚Mutter' bedeutet. Dann denkt man für *baha* vor *nap-pirrana,* d. i. ‚der Götter' zunächst an eine Uebersetzung wie ‚gebärend'. *Amma baha napirrana* wäre assyr. *ummu ālidat ilāni.* Da *na-pirrana* nach *baha* Genitiv sein muss, so muss *sunkipri* nach *bahir* wohl ebenfalls Genitiv sein. Auch in den Achämenideninschriften wechselt bekanntlich gerade nach dem Wort für ‚Könige' die Endung *inna* für den Genitiv Pluralis mit *irra!* Zu *ri* für achämen. *irra* vgl. *rišair* = ‚gross' (L. 36, 4; s. dazu unten den Artikel *Huban*) = *iršairra.* *Sunkipri* gehört natürlich zu achämenidischem *sunkuk* = ‚Königreich' und altsusischem *sunkik.*[3] Wenn, was äusserst wahrscheinlich ist, *tengih* bei W. p. 18, C. Z. 4 sich auf das ‚Hineinbringen' des Obelisks[4] *Šut-ruk-Nahhunti's* nach Susa bezieht, dann ist Z. 21—22, ib. p. 19 von einem Hineinbringen von *sunkip's* nach der *siyan* von Susa (d. i. der בירה) die Rede. Dann kann *sunkip* nicht ‚Königreiche' bedeuten, sondern muss ‚Könige' sein. Der Singular wird *sunk(u, i)* gelautet haben. Dies wird bestätigt durch den Namen des susischen Gottes *Sung(k?)ur-sarā* (resp., da *Assurbanipal* fremdländisches *š* und *s* oft in gleicher Weise bezeichnet) *Sunguršarā* (= *Humman?* s. dazu u.), der doch wohl als *sunku-(i)ršara* = ‚grosser König' zu deuten ist. *Sunkipri* stimmt also trefflich zu achäm. *sunkipirra.* — *Sipakir*, abgeleitet von *sip-* wie *titukra* = ‚Lügner' von *titu, titi* = ‚lügen', bedeutet ‚Einen, der mit dem durch die Handlung ‚*sip*' Bewirkten in Verbindung steht'. Vielleicht verwandt mit dem Gottesnamen *Sapak* (s. unten). Dem Laute nach nahe steht auch achämenidisches *supaka* = ‚betreffs(?)'.

---

[1] So in den Achämenideninschriften. Cf. auch den Titel *ada* von *Jamut-balum* aus der Zeit *Rīm-Sin's* und den Titel *ada* von Mar-tu, den *Kudurmabuk* führte.

[2] Cf. sum. *ada* ‚Vater', *ama* ‚Mutter', mitannisches *ata (ada)* ‚Vater', *ama-t* ‚Mutter'.

[3] S. dazu meine Bemerkungen in der *Zeitschr. f. Assyr.* vi, 177 f.

[4] = *karna* oder *mašgil-šusahti* in Z. 3 der Inschrift?

L. 36, 12 wird eine Gottheit *Zana*[1] *u darira(na) u kini(na)* und ibid. 18 eine Gottheit *[Za]-na u*[2] *darira(na)* genannt. Auch hier liegt ein eigentliches Nomen proprium nicht vor. Ein Wort *zana* findet sich häufig in den elamitischen Inschriften. Ausdrücken wie *Kiririša (l)Liyan-irra(u)mí*[3] (W. 17 A, 3; 26 A, 2), *Kiririša(l)Liyan-ra(!)*[4] (W. 31 B, 6) und *Nahhuntí siyan lak-*[5]*ra* (Len. p. 123, 5; p. 124, 5) stehen solche wie *Kiririša zana (l)Liyan-ra* (W. 31 B, 6) und *Kiririša(mí) zana (l)Liyanlha-ak-ra* (W. 30 A, 2) gegenüber. Die nach *zana* folgenden Ausdrücke sind Attribute zu den Götternamen, speciell Adjective oder Participien, und zwar in allen drei bisher genannten Fällen. Da *zana,* ohne dem Sinne zu schaden, einfach fehlen kann, so wird es durch seine Anwesenheit, wo es an unseren Stellen vorkommt, den Sinn nicht erweitern. Es kann nur Substantiv oder Adjectiv sein. Man schliesst daher entweder auf ein selbstverständliches epitheton ornans der Götter oder auf eine gewöhnliche Bezeichnung der Götter als Bedeutung des Wortes. Nun finden wir dasselbe ferner hinter dem Namen der Gottheit *Wašti (Mašti):* L. 31, 4 f.: *Maš(!)*[6]*-ti zana Ri-ša-ra* (cf. unten), Z. 7: *Maš-ti za-na* . . . . gegenüber Z. 15: *Maš-ti Ri-ša ši-ni-ik(?)-ra* und Z. 27: *Maš-ti ti-hu-ri-ik-ra.* Da wir es nun nirgends sonst, viermal aber hinter einem Gottesnamen finden, und zwar als ein Epitheton, so schliesse ich, dass es irgendwie die Gottheit bezeichnet, z. B. als heiliges Wesen. Als ‚Gott' schlechthin kann es nicht gedeutet werden, weil es nämlich neben *napiruri,* d. i. ‚Gott' als Attribut fungirt (W. 30 A, 4—5; 31 B, 6). Da es hinter *Kiririša* steht, dem Namen einer Göttin, und *Wašti (Mašti),* womit wahrscheinlich eine Götti n bezeichnet ward, so mag

---

[1] Sayce glaubt, dass hier das Land Anzan gemeint sei!

[2] L. bietet sicher fälschlich ein doppeltes *u.* Eventuell vom Steinmetzen bereits doppelt eingemeisselt.

[3] *Mí-* ist Genitivendung und entspricht späterem *-na (ni).*

[4] So ist nach einer gütigen Mittheilung Meissner's meiner Vermuthung gemäss auf einem Duplicat in Berlin zu lesen. W.: *ib-ba,* jedoch zweifelnd.

[5] Zeichen für *lak, mis* etc.

[6] ⊢𒈦 (so im Original) kann im Mal-amirischen nur *maš (waš)* gelesen werden. S. u. zu *Wašti.*

zana speciell ‚Göttin' oder ‚Herrin' bedeuten und darum *Nairsi* (L. 36, 14) auch eine Göttin sein. Liegt vielleicht in dem Namen *Ziníní* vor (s. u.), wozu dann *Ada-íní* (s. u.) zu vergleichen wäre. — Zu *u darirana* (von *dar-*) vgl. *-darā* in *Umba-dārā (= Amí-dirra?)*. S. dazu unten unter *Huban.*

Na(b)psā (nach v R 6, 42 eine elamitische Gottheit) wird wohl eine Composition aus *nap* = ‚Gott' und *sa* sein. *Sa* (wenn nicht in den gleich zu citirenden Stellen ein im Assyrischen allerdings nicht gebräuchliches Ideogramm SA für ‚Haus' vorliegt)[1] wird bei L. 36, 13 wohl von einem Hause gebraucht, das *Hanni* vollständig zerstört, ehe er den Tempel der Gottheit *Na-ir-si*[2] erbaut (Z. 13: *í* SA *tarmar(?) sa-ri-ih,* d. i. ‚dieses SA zerstörte ich vollständig(?)'; Z. 14 f.: *siyan (napir) Na-ir-si(!)-na za-na ..... in-ra-na pi-ip(?)-ši-ih kuših,*[3] d. i.: ‚den Tempel der Gottheit *Nairsi,* die ...., ... ich und erbaute ich'). Vgl. zu SA ferner die von Sayce ausgelassene Z. 35 bei L. 32: SA *í Nahuntí(?)*[4] *a-ak* ...: ‚diesen SA mögen(?) *Nahuntí(?)* und ...'. Statt *Napsa* könnte aber auch *Napša* gelesen werden. Dann vergleiche ein dem Worte *šak,* der Form nach ev. Partic. pass., vielleicht zu Grunde liegendes Verbum *ša-* = ‚gebären' oder ‚erzeugen'(?).

Napirtu, nach v R 6, 43 elamitische Gottheit. Mag mit einem Verbalstamm *tu* zusammengesetzt sein. *Nap-* oder *Napir-* = ‚Gott' steckt wohl sicher darin.

Zu ursprünglichen Nominibus appellativis mögen noch gerechnet werden:

1. *Ja(Jja)-a(b)p-ru* (iv R[1] 59, 48b), falls dies (was nicht absolut sicher) der genannten Stelle zufolge eine elamitische Gottheit ist und, falls dies weiter = *A-a-pir(-ir)-ra* = ‚Susier', das wir doch wohl *Ajapira* (oder *Aipira*) zu sprechen haben. Wie sich hierzu *(H)a-pir-* in *(H)a-pirti-* verhält, lässt sich nicht bestimmt sagen. Die Grundform mag *A'apir* sein. Zu *A(-a)-pir-ra* = ‚Susier', s. L. 32, 20—21. Vgl.

---

[1] Zu SA = *bîtu* s. ev. v R 21, 12 e.

[2] So L. Sayce willkürlich *khu.*

[3] Sayce erkennt in diesen Zeilen zwei Zifferngruppen!

[4] Text: ►►⊤<<<, = *Nahunti,* wenn für ⊀ gelesen. S. u. zu *Nahunti.*

zu *J(j)ab(p)ru* assyr. *J(j)ab(p)rītu* = die ‚Susierin (Elamiterin)', Name einer Göttin: II R 66, Rev. d, 20, vor *Iblāitu* (der Ibläerin, s. *Gudea*, B. v, 54) und *(!) Ḳaldāitu* (der Chaldäerin!) erwähnt.

2. *Kiri(ri)ša,* wenn urspr. = ‚Göttin' im Allgemeinen. S. dazu unten *Kiriša.*

3. *Su-un-gur*[1]*-ša-ra-a,* nach v R 6, 38 elamitischer Gott, falls dies, welches *Sunguršarā* gelesen werden kann, = *sung(k)u(i)+(i)r-ša(i)rra,* d. i. ‚grosser König' (s. o., p. 50).

b) Eigentliche Nomina propria.

A-da-í-ní(bil?), gemäss II R 57, 47 Name für *Ninib* in Elam. Cf. ev. *ada* = ‚Vater' und *íní* in dem Personennamen *Ziníní* (s. o. p. 52 zu *Zana* und u. zu *Ziníní*).

U-du-ra-an, nach v R 6, 35 ein Gott der Könige von Susa.

Az(?)-gi(?)-a (cf. DELITZSCH, *Kossäer* 42), nach II R 57, 50 Name *Ninib's* in Elam.

Ai(a)-pa-ak-si-na, nach v R 6, 40 ein Gott der Elamiter.

Í-la-gu, nach II R 54, 65 (s. DELITZSCH, *Kossäer* p. 42), Name der *Ṣarpânītu* in (Elam =) [illegible]*-ki,* aber nach der Reproduction in v R 46, 46 in [illegible]*-ki.* Ist erstere Lesung richtig, könnte die Göttin *Ílagu* identisch mit der(m) gleich zu nennenden *Íl-ha-la-hu* sein, falls die Annahme Berechtigung hätte, dass im Elamitischen ein ع-ähnlicher Laut bestand, den die einheimische Schrift durch dasselbe Zeichen wiedergab wie *h(ḫ),* die assyrische aber durch *g.*

Íl-ha-la-hu (W. 32 oben) im Namen *U-ru-tuk(!)-Íl-ha-la-hu.* (S. dazu oben.) *Íl* klingt sonderbar an אל, *halahu* an ܐܠܗܐ an, doch wohl rein zufälligerweise.

Amí- und *Ammi-,* s. *Huban.*

Umma-, s. *Huban.*

Amba- und *Umba-,* s. *Huban.*

Imbi-, s. *Huban.*

Amman-, Umman- und *Im(m)an-,* s. *Huban.*

---

[1] Kann auch *gam* gelesen werden. Zum ev. Wechsel zwischen *k* und *g* vgl. *Urtaki* und *Urtagu.*

Inšušinak(!), zahllose Male in den altsusischen Inschriften bei W. und LEN., Specialgott der Könige. Geschrieben stets *In-šu-ši-na-ak* bei W., *In-šu-uš(?)-na-ak* bei LEN., p. 125, 2, *In-šu(??)-uš-na-ak* bei L., p. 128, 14. Dass zu *Inšušinak* zu verbinden und AN davor Determinativ ist, geht aus einer Reihe von Gründen unwiderleglich hervor. (Vgl. hierzu W. p. 20.) Beachte z. B. W. 17 A, 3: *siyan* (AN) *Kirirìša* .... *mí* im Vergleiche mit ibid. 27 D, 3: *siyan* (AN) *-In-šu-ši-na-ak-mí*. Der Gott *Inšušinak* ist unzweifelhaft identisch mit dem Gotte *Šušinak*, der als Gott der Elamiter, speciell als Gott der Könige von Elam bei den Assyrern bekannt war (II R 57, 48; 81, 1—8, 1330 *Rev.* Col. III, 35 in den *P. S. B. A.*, Dec. 1888), speciell als eine ihrem *Ninib* entsprechende Gottheit. S. DELITZSCH, *Kossäer*, p. 42. *Šušinak* wohl durch Volksetymologie aus *Inšušinak* entstanden, indem die Assyro-Babylonier dabei an *Šušun-Šušan* dachten. Es mag mit letzterem Namen zusammenhängen. Aber schlechtweg der ‚Susier' kann weder *Šušinak* noch *Inšušinak* heissen. Denn *-ak* bezeichnet nicht die Herkunft und *in-* kann nicht bedeutungslos sein. Die altsusischen Könige bezeichnen sich durch *hanik Inšušinak* wohl als ‚Diener' oder ‚Günstlinge' des *I.* . *Inšušinak napiruri ur-tahanra* (W. 18 C, 2+8) heisst sicher: ‚welchem der Gott *Inšušinak* hilft'. *Napiruri* = ‚Gott' sehr gewöhnlich; *ur-* für späteres *ir-*, wie *up-* im Altsusischen für *ip-* (W. 18 C, 9—10); *tah-* ‚helfen' auch in den Achämenideninschriften.

Inšušinak kommt in folgenden zusammengesetzten Eigennamen vor:

1. *Halluduš-Inšušinak (!)* (W. 17 f.). S. u.
2. *Hutíluduš-Inšušinak (!)* (W. 31 D, 5). S. u.
3. *Šilhak-Inšušinak (!)* (W. 30 f.). S. u.

Us (?) -[. .] (L. 36, 9). Lies dafür *Ší-hu?*

Usan, nach K 2100, *Rev.* IV, 16—18 Name für *iltum, ištaru, aštaru*, d. i. Göttin oder Göttin Venus-*Ištar* im Besonderen in Elam. S. unten unter *Nahuntí.*

Iš-ni-ka(ga)-ra-ab-?[1] (W. 32, oben) beginnt mit einem Gottesnamen. Wo dieser aufhört wissen wir nicht. Es ist kaum glaublich,

[1] Zeichen unsicher. S. W.'s Bemerkung dazu, die ich aber kaum unterschreiben möchte.

dass wir in einem ev. Namen *Išnikarab* den assyr. Gott *Išmíkarabu* (III R 66, 2) zu erkennen haben, obwohl der Uebergang von *m* zu *n* nicht auffallend wäre, weil gerade im Elamitischen häufig bezeugt.

Bi-la-la, nach v R 6, 40 Gottheit der Elamiter. Cf. vielleicht die Göttin *Bulala* der Stadt PA-AN(KI): II R 60, 27a u. 26b? Ist PA-AN, weil = *(p)billudu(u)* (Sb. 215), etwa ein Rebus für den Namen *Pillutu-Pillatu*, einer Stadt im westlichen Elam? Dann wäre *Bilala* die Stadtgöttin von *Pillatu.* Doch das ist sehr zweifelhaft.

Für *Barti* bei SAYCE a. a. O., p. 698 ff. lies (*Mašti* oder) *Wašti;* s. unter letzterem Namen.

Dag(k)-bag(k), nach II R 57, 49 Name *Ninib's* in Elam. Falls als Appellativum noch erkenntlich und etwa aus *Dag(k)-* und *bag(k)* zusammengesetzt, vgl. *dakkimí* (Plural von *dak-*) bei W. 26 A, 4, 30 B, 4, 31 D, 4, wohl = assyr. *satukku* (sum. *sadug*) und *gīnū* und wohl urspr. Part. Pass. von *da-*, und zu *bag(k)-* den in dem Namen *Humbaba* (von den Assyrern wohl *Ḫumbaba* gesprochen) vorliegenden Stamm *ba-*.

Dibti s. *Dipti.*

DI-MIŠ, nach II R 57, 46 gemäss meiner Collation und DELITZSCH, *Kossäer* 42 Name des *Ninib* in Elam. Ich halte es für möglich, dass DI (welches ja Ideogramm für *šulmu*) + MIŠ (auch Pluralzeichen) eine spielende Schreibung für einen Namen ist, den die Assyrer ungefähr als *Šulmān* hörten, da es nach L. 36, 4 einen elamitischen Gott *Ši-ul(?!)-man* gab. (S. dazu u.)

Dipti (Di-ib-ti?), geschrieben *Di-ip(b)-ti* (L. 36—37, 1 bis, 6, 8 f., 12, 17, 20 und ibid. (31—)32, 34) bezeichnet als: *u ri ut ti ru* [1 Z.] *ti ir* = der mich . . . .[1] (L. 36, 1), *ki-di-ik di-um-bí-ik-ra*[2] (ib. 2+20). Gemäss L. 36, 12 ff. erfasste (nahm) *Hanni* irgend etwas *pu-uk-ti* (d. i. doch wohl soviel wie achämenidisches *pi*[3]*-ik-ti) Dipti sulrairra* =

[1] SAYCE's ‚annoncer of oracles' beruht auf Scheingründen.

[2] SAYCE's ‚the carving-work superintending (?)' ist unbeweisbar.

[3] Altsusisches *u* entspricht, wie bereits oben bemerkt, öfter späterem *i.* An *pukti-pikti* hätten wir ein Beispiel dafür, dass auch in jüngeren Dialecten solche kleine Vocalunterschiede den einzelnen Patois Localfärbung geben konnten. Doch

‚mit Hilfe Diptis des . . . . .' Nach L. 36, 18 heisst *Dipti sulrairra(na)*. Vgl. L. 32 f., 18, wo ein *[(T)ti]pira su-ul-ya(-na)* und 29 ibid., wo derselbe *su-ul-la[ ]*, resp. *su-ul-r[a-ir-ira?]* genannt zu werden scheint. Bei Sayce steht *sulrairra* ohne Klammern und Fragezeichen im Text mit der unbegründeten Uebersetzung ‚chief', ebenfalls ohne Fragezeichen, darunter. Sayce stellt *Dipti* nicht ganz unwahrscheinlicher Weise mit ‚amardian *dup*' zusammen. S. dazu unten, unter *(t)Tipira.*

Hu(m)ban — *Humman* etc. Kommt in den ältesten Texten, auf den ersten Blick erkenntlich, sicher nur in zusammengesetzten Eigennamen vor, und zwar: 1. In *Hu-ban-nu-(um-)mí-na* (W. 17 A, 2, 26 A, 2, 30 A, 2, B 2, 31 D, 2) = *Hu-um-ban-hu-mí-na* (Len. 123, 1; 124, 1), und *Hu-ban-um(?)-mí-na* (Len. 125, 1). 2. In dem Namen *Ku-tir-Hu-ban(!)*[1] (wohl eines Sohnes *Šilhak-Inšušinak's*) bei W. 31 u., 32 oben. In der Form *Huban* erscheint dieser Name noch in den mal-amirischen Inschriften. Es bedarf gar keines Beweises, dass dort (L. 36—37, 4, 6 und 21) *Hu-ban* zu lesen, da das Zeichen nach ḪU das Zeichen für *ban* ist. Siehe ferner d. N. *Hu-ban-a-ah-pi* in Vol. xiii des *Recueil de travaux*, pl. ix u. rechts. In den assyrisch-babylonischen Inschriften erscheint als älteste Namensform *Humban* in *Hu-um-ba-(n)i-ga-aš,* dem Namen eines elamitischen Königs aus der Zeit Sargons (s. dessen Annalen 231 etc.), desselben, der in der babyl. Chronik aus späterer Zeit (*Umbanigaš* oder) *Ummanigaš* heisst (Col. i, 9, 33). Sanherib (i R 41, 69) schreibt *Hu-um-ba-an(-un-da-ša)* (Name des *nāgiru* des Königs von Elam), ebenderselbe aber in derselben Inschrift (i R 41, 3) *Um-man-mí-na-nu* (= *Mínanu* der babyl. Chronik iii, 15, 16, 20). Die volle Form

mögen das *u* in *pukti* und das *i* in *pikti* einen und denselben Laut repräsentiren. Im Altsusischen wechselt ja *unlina* (Len. 123 f., 5) mit *inlina* (W. 17. B, 5) und für unser *pukti* erscheint L. 36 (also in derselben Inschrift, wo *pukti* geschrieben wird) Z. 17 *pu-uk-tu(!)*. Das der nach *uk* folgenden Silbe entsprechende Zeichen hat, wie in den Tell el-Amarnatafeln, im Alsusischen (s. W.), im Mal-amirischen und darum wohl auch in den Achämenideninschriften den Lautwerth *tu,* nicht *tum*. Das Volk heisst darum *taššutu* nicht *taššutum*. Die Lesung *tum* scheint das Z. erst im Assyr.-Babylonischen durch Einfluss der Mimation bekommen zu haben.

[1] So ist nach der Copie W.'s (Tafel v) ganz unzweifelhaft zu lesen. Die Zeichen im Text sind etwas verschoben. Die Varianten geben das Richtige. Das Z. sal gehört zu dem folgenden Namen wohl einer Tochter *Šilhak-Inšušinak's*.

Umman bei Assurbanipal noch in vielen Eigennamen: *Ummanaldāší*, Bruder des *Urtak(i)* (regierte zur Zeit Asarhaddons) (SMITH, *Assurbanipal* 106, 74, 78; 116, 89) = *Hummahaldašu* (resp. *Humbahaldašu*) der babyl. Chron. (VI, 11 f.) (cf. den Namen *Ummahaldašu* bei *Assurbanipal:* SMITH, *l. c.* 248 c.); *Umman-igaš* und *Umman-appa(i),* (Söhne des *Urtaki;* ib. 106, 76); *Umman-aldasi(u),* Sohn des *Attamítu* (SMITH, *Assurbanipal* 181, 114), Usurpator zu Assurbanipal's Zeit; *Umman-amni,* Sohn *Umman-appi's* (SMITH, *l. c.* 195 b, c); *Umman*-ŠI-. AŠ (lies *-ši-bar? lim-maš?)* (SMITH, *l. c.* 199, 11); *Tí-umman*[1] (V R 3, 36 etc.). Noch in den späten persischen Keilinschriften erscheint *Umman* in dem Namen *Umman-ni-iš* (*Beh.* II, 6, III, 53, BhF. bei WEISSBACH), den sich der Perser *Martiya* als Usurpator in Susa beilegte. Die Perser sprachen den Namen *Imaniš* aus (*Beh.* II, 10; IV, 16; F 4 bei SPIEGEL). Dementsprechend wurde in den babylon. Columnen der Behistun-inschrift geschrieben *[Im]-ma-ni-si* (*Beh.* I, 42 bei BEZOLD) und *Im-ma-ni-í-šu* (S. 83, Nr. 5 bei demselben). Ich gehe vielleicht nicht fehl, wenn ich in *Ummaniš-Immaniš* eine jüngere Form für älteres *Umma-nigaš* sehe. Doch scheint es sich noch mehr zu empfehlen, in dem zweiten Glied des Compositums ein Substantivum oder besser ein Verbum dritter Person Singularis *níš(niš)* zu sehen, das uns ausserhalb der Verbindung mit einem Gottesnamen in dem Personennamen *Ni-í-šu* vorliegen könnte (SMITH, *l. c.* 172, 19).

Dass der Name *Umman-Humman* in dem Gottesnamen *Amman-ka-si*-BAR *(-maš?)*[2] (V R 6, 34; nach dieser Stelle Specialgott der Könige von Susa) vorliegt, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil ein Gott von seiner Bedeutung, der jedenfalls in Namen mehr als irgend ein anderer gebraucht ward, der κατ' ἐξοχήν als ‚der grosse Gott' bezeichnet wird, in einer Aufzählung der aus (Elam oder speciell Susa) fortgeführten Götter kaum übergangen werden konnte. Dieses *Amman-* kann natürlich so gut *Hamman* darstellen wie *Umman Humman*,

---

[1] SMITH führt in seiner *History of Assurbanipal*, p. 109 an, dass auf K 1009 eine Schreibung [illegible]*-um-man* erscheine. So liest auch BEZOLD in seinem *Catalogue*, I, p. 209. Dies wird mit SMITH kaum anders als *Tu-um-man* zu sprechen sein.

[2] Vgl. den Personennamen *Umman*-ŠI-MAŠ (SMITH, *l. c.*, 199, 11)?

wie *Adija* هدية (Name einer arabischen Königin), wenn dies nicht = عادية, wie *Adad* הדד (הדד־נדנח = *(H)Adad-nādin-aḫi!)* u. s. w.[1]

Ich glaube mit einiger Sicherheit sagen zu können, dass der Name המן des Buches Esther auf den elamitischen *Humman (Hamman)* zurückgeht (s. o. die Bemm. zu *Kiriša* = זרש und *Wašti* = ושתי).

Im Elamitischen konnte ein *n(m)* vor folgendem Consonanten unter gewissen Umständen abfallen. So erklärt sich ev. *Nanhundi* gegenüber *Nahuntí* und *Nahundi*, insofern es denkbar wäre, dass die erstgenannte Form aus einem Dialecte stammte, der in gewissen Fällen Alterthümlichkeiten bewahrt hatte. Ebenso könnte *Huban- Humban-* gegenüber eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen Wie dem auch sei, Thatsache ist, dass die Formen *Umman* etc. in Eigennamen fast nur vor Vocalen erscheinen, dass wir eine Reihe von Eigennamen mit *Humba, Umma* etc. vor Consonanten haben, dass *Ummanaldas(i)* mit *Ummahaldaš(u, í)* wechselt, woraus folgt, dass die Formen *Humba* etc. in Eigennamen auf Formen *Humban* etc. zurückgehen. Ob sich indess dieser Schwund des *n* bereits in Elam selbst bei den Elamitern vollzog oder lediglich auf's Conto der Assyrobabylonier zu schreiben ist, sind wir ausser Stande mit Sicherheit zu entscheiden. *Huba-* in Eigennamen kommt nicht vor. *Humba-* (von den Assyrern vielleicht *Ḫumba* gesprochen) treffen wir in dem Namen des elamitischen Tyrannen *Ḫ(H)umbaba.* Vielleicht, doch etwas unwahrscheinlicher Weise, wird der Name der beiden *Humbanaldaš's* zu Sanheribs Zeit in der babylonischen Chronik (verfasst im 22. Jahre des Darius) als *Humba-hal-da-šu* wiedergegeben (Col. III, 27 ff.). Indess ist *ma* für *ba* eben so wahrscheinlich und darum wohl vorzuziehen. In den Inschriften *Assurbanipal's* haben wir *Um-ba* in den Namen *Um-ba-da-ra-a* (v R 6, 52) (Vater des *Ummanigaš*, wohl sicher desselben, der nach der babyl. Chronik I, 9 zu Nabonassar's Zeit lebte), *Um-ba-*[illegible]*-u-a* (v R 5, 15), d. i. wohl (wegen *Hu-ban-a-ah-pi* = *Ummanappi* = *Ummanappa* = *Ummanpi'a*) = *Umba-hap-u-a,*[2] *Umba-ki-din-ni* (nach G. Smith, *Assurbanipal*

[1] Ob dieser Gottesname auch in dem ‚kossäischen' Stammesnamen *Ḫamban* etc. steckt??

[2] Beachte *Ummahaldašu* und *Ummanaldas.*

141, 6 *nāgiru* von *Hidali*). — *Humma-* finden wir in *Hum-ma-hal-da-šu* in der babyl. Chron. iii, 27 ff. S. indess o. p. 48. Derselbe Name (für eine andere Person) erscheint bei *Assurbanipal* auf K. 10 bei G. Smith, *l. c.* 248 unter der Form *Um-ma-hal-da-a-šu.* Statt *Umba-* erscheint einmal (Var. zu v R 5, 15) *Amba-* in *Amba-hapua*. Vgl. oben *Amman-kasibar(?)* gegenüber *Umman.* Smith spricht *l. c.*, p. 254 die Vermuthung aus, dass *Ummanigaš*, der Sohn des *Umbadarā* (v R 6, 52) derselbe ist wie *Ummanigaš,* der Sohn des *Amí-dir-ra* oder *Ammi-dar-ra* (Smith, *l. c.* 248 auf K. 10). Doch das ist unmöglich, schon deshalb, weil die Reihenfolge der in v R 6, 52 ff. aufgezählten Königsstatuen augenscheinlich chronologisch ist. Es wäre aber immerhin möglich, dass die Namen *Amídirra* und *Umbadarā* ursprünglich identisch sind. Dann wäre der alte *Humban* zu Assurbanipals Zeit in Eigennamen bis zu *Amí-* verkürzt. Zum Vocal *A* liesse sich *Amba-* in *Amba-hapua* gegenüber *Umba-hapua* und *Amman-* in *Amman-ka-si-maš (? = bar)* vergleichen. — Es erscheint bis auf Weiteres noch sehr kühn, auch in dem Namen *Im-ba-ap-pi*, dem Präfecten von Bit-*Im-bi-i* (v R 5, 1), ja in *Im-bi-i,* dem zweiten Theile des Städtenamens, einem Personennamen, den Gottesnamen *Umma(n)-*, *Umba(n)* zu vermuthen. Zum Vocal *i* statt *u* vgl. indess *Imaniš-Immanišu* gegenüber *Ummanniš* (s. o., p. 57). *Imbappi* könnte aus derselben Form erwachsen sein wie *Umba-hapua* und *Ummanappa(i)* etc. und *Imbī* könnte aus *Im-ba(n)(+ hi?)* entstanden sein. Doch das sind blosse Möglichkeiten. — Etwas auffallender Weise erscheint nun die Form *Humba* in einem Falle bestimmt auch ohne dass ein Consonant folgt, und zwar in dem Stadtnamen Tilu[1]-*Hum-ba,* Tilu-*Hu-um-bi,* Tilu-*Hu-un-ba* (Sargon, *Khors.* 20, 138 etc.; iv R 40, 60; v R 7, 68). Als Analogon kann ich nur anführen, dass neben *Šušan* für elamitisches *Šušun* im Assyr. bekanntlich auch *Šūši* erscheint. Vgl. auch die griechische Form dieses Namens (Σοῦσα), die aber sehr wohl als griechische Umbildung von *Šuša(u)n* aufgefasst werden kann. Bei W. 27 D, 6 steht

[1] Es ist zweifelhaft, ob hierfür babylonisches *til* ‚Hügel‘ oder ein elamitisches Wort für ‚Hügel‘ gesprochen werden soll. Tilu-*Humba* ist eine Bildung wie *Til-Ašur* תלאשר.

a-ha offenbar an Stelle von *a-ha-an* (W. 17 B, 4). Hier könnte aber das folgende Wort *(kuših)* von Einfluss bei der Abwerfung des *n* gewesen sein. Sehr wahrscheinlicher Weise erscheint der Gott *Humban-Humman* auch ganz alleinstehend unter dem Namen *Humba,* nämlich IV R[1] 59, 48, wo nach Delitzsch, *Kossäer* 43, 1 *Humba[ ]* zu lesen. Nach der Lücke folgt *-ru,* in derselben sind nach Delitzsch, *l. c.,* Spuren zweier schmaler Zeichen. Ist vielleicht zu lesen *Humba [šar]ru* = König? So wird *Huban* in den mal-amirischen Inschriften genannt. S. u. — Soweit von der Form des Namens. Ueber die Bedeutung desselben sind wir ziemlich gut unterrichtet. In den mal-amirischen Inschriften heisst der Gott bei L. 36, 4 f.: der *rišair napirra ki-din ir ínrairra,* Z. 7: *sunku*[1] *ki-din ir ínrairra(-na) u tahha(-na) ki-din šil(?)-ha(-na)* und Z. 21 bei L. 37: *sunku ki-din [ir] ínrairra(na)...mu(??)-uk-ku(-na).* Von diesen Attributen, die Sayce alle bis auf *mukku(na)* ohne Fragezeichen übersetzt, verstehe ich Folgendes: Dass *Huban* als König bezeichnet wird, dass er als der Helfer gepriesen wird (*u tahhana* = des, der mir hilft[2]). Da *rišair napirra* (was Sayce durch: ‚the Risayan (and) of the gods‘ wiedergibt) an der Stelle erscheint, wo in den beiden anderen Zeilen *sunku* steht, so glaube ich mit einem gewissen Rechte *rišair* dem *(i)rša(i)rra* = ‚gross‘ der Achämenidentexte gleichsetzen zu dürfen und deute daher *rišair*[3] *nappira* als ‚Grossen der Götter‘. Dass dies richtig, wird zunächst bestätigt durch die oben citirte Stelle IV R[1] 59, 48 f., wonach der Gott *Humba* (d. i. *Huban*) als *ilu šurbū,* d. i. ‚grossmächtiger Gott‘ bezeichnet wird. Wenn dort meiner Vermuthung gemäss hinter *Humba šarru* zu lesen wäre, entspräche diese Bezeichnung der des *Huban* als *sunku.* Darnach wäre wohl der Name *Sungursarā (Sunguršarā)* = ‚grosser König‘ lediglich eine Bezeichnung des *Humman.* — In den altsusischen Texten wird ein bestimmter Gott durch

---

[1] Zu dieser Transscription des Zeichens für König s. o., p. 50.

[2] Cf. W. 18 C, 2 und 8: *Inšušinak napiruri ur-tahhanra,* d. i. ‚dem der Gott *Inšušinak* hilft (*ur* steht hier, wie schon oben bemerkt, für späteres *ir* als Objectspräfix).

[3] *Riša(i)r* und *irša(i)rra* repräsentiren eine Aussprache *rša(i)r* und *rša(i)rra* (vgl. meine Bem. in *Zeitschr. für Assyr.* VI, 172).

ein Ideogramm bezeichnet, welches ‚grosser Gott' bedeutet. S. W. 19, 29, 30 B, 3; LEN. 123 ff., Z. 1 in dem Namen *Un-daš*-AN-GAL. Dieser grosse Gott kann kein anderer sein, als der, von dem die Steine mehr als von irgend einer anderen elamitischen Gottheit melden, als der König, der Grosse der Götter — *Huban-Humban-Humman*. Eine schöne Bestätigung dieser Vermuthung liegt darin, dass dem *Un-daš* AN-GAL der altsusischen Texte ein *Humban-undaša* bei Sanherib (I R 41, 69) zur Seite steht.

Wenn die Achämeniden stereotyp mit Emphase *Ahuramazda,* den *nap Ariyanam* = ‚Gott der Arier' als den *nap irša(i)rra* feiern, so glaube ich, liegt darin nach allem oben Gesagten eine versteckte Anspielung auf und gegen den *nap irša(i)rra* der Susier, den König und grossen Gott *Humban-Humman,* und, wenn dies, dann mag auch in der ähnlichen Bezeichnung des *Ahuramazda* als des *irša(i)rra nappibena,* d. i. des ‚Grössten der Götter' (Inschr. von Elvend 3, Inschr. von Van 2) eine Hindeutung auf den *riša(i)r nappirana,* d. i. den Grossen (Grössten) der Götter *Huban-Humman* enthalten sein; ob AN-GAL *Huban* oder *nap(ir) [i]r(i)ša(i)r* gesprochen ward, kann ich nicht wissen. Vielleicht ist Letzteres der Fall, da ja auch der gewöhnliche Name seiner Gemahlin (W. 30 B, 3 in Verbindung mit AN-GAL) urspr. ein Appellativum mit der Bedeutung ‚die Göttin' zu sein scheint. S. den Artikel *Kiriša.*

Wašti (Mašti) geschrieben -*ti* (L. 31 f., 4, 8, 11, 13 bis 15, 30, 35 (in der von SAYCE ausgelassenen Zeile). SAYCE's Lesung *Bar-ti* ist unmöglich. Denn die Achämenideninschriften, deren Schrift, wenn nicht aus der mal-amirischen abgeleitet, jedenfalls nach SAYCE derselben äusserst nahe steht, unterscheidet noch zwischen den Zeichen für *bar* und *maš*. ist nun aber ursprünglich nur = *maš, bar* ursprünglich = .[1] Dieses letztere Zeichen scheint in den Inschriften von Mal-Amir in der That vorzukommen. S. L. 31 f., 6(?), 19, 21.

[1] Dass das Z. für *bar* in den Inschriften der Achämeniden dem Z. ähnlicher sieht als dem alten Z. für *bar*, hängt bekanntlich mit Eigenthümlichkeiten bei der Umbildung der elamitischen Zeichen zusammen, die für die Schrift der mal-amirischen Inschriften noch nicht in Betracht kamen.

Jedenfalls kann ►┼-*ti* nur *(W)Maš-* gesprochen werden. Diese Gottheit wird *l. c.* 4 f. *zana Rišara,* d. i. die Gottheit, die Beziehungen zum (Lande?) Berge[1] *Riša* hat. Vgl. dazu ibid. 7 f.: *Waš-ti zana* ... *Riša-ikki* = *Wašti,* die (der) Göttin(?) ... im Gebirge(?) *Riša.* L. 31, 15+16 heisst sie vielleicht *Riša ši-ni-ik-ra.* Ich vergleiche letzteres Wort deshalb mit *šinnik-* = ‚er zog hin‘ (*Behistun* I, 74 f., II, 50 f.), weil in ganz ähnlicher Verbindung *lakra* — *lahakra* (s. o. p. 49 A 1) vorkommt, das mit *lappa* (*Beh.* I, 79; cf. III, 32) verglichen werden könnte, falls dies ein Plural von *la-* = ‚ziehen, hinziehen‘ ist. Doch scheint *lappa* die dritte Person Singularis zu sein, also ein unregelmässiges Verbum. Ueber L. 31, 11, wo die *Wašti (Mašti)* durch *amma baha nappirrana* vielleicht als *ummu ālidat ilāni* bezeichnet wird, s. o. p. 49 f. Ich lese *Wašti* und nicht *Mašti,* weil ich Grund zu der Annahme habe, dass die in Rede stehende Göttin in der ושתי des Buches Esther wiederzufinden ist. (S. oben zu *Huban* und unten zu *Kiriša.*)

Jabru (und *Jabrītu*), s. oben unter *a.*

Ki-in-da-kar-b(p)u, nach v R 6, 43 elamitische Gottheit. Der zweite Theil des Namens erinnert an den Personennamen *Išnikarab-?,* worin ein Gottesname enthalten. (S. o. 54 f.)

Kun-zi-ba-mi, nach K 2100, Obv. I, 20 (Bezold in *P. S. B. A.* March 1889) Name für *Rammân-Adad* in Elam.

Ka-ar-sa (ev. zu sprechen *-ša*), nach v R 6, 39 elamitische Gottheit. S. *Kiriša.*

Ki-ir-sa-ma-as (ev. zu sprechen *Kiršamaš*), nach v R 6, 39 elamitische Gottheit. S. *Kiriša.*

Ki-ri-ir, nach K 2100, Revers IV, 16—17 Name für *iltum-ištaru,* d. i. Göttin oder die Göttin *Venus-Ištar* im Besonderen. S. u. *Kiriša.*

Kiririša. S. sofort unter *Kiriša.*

---

[1] Sayce hält die Gruppe ►⋏ (bei L. in verschiedener Weise verunstaltet) für den graphischen Ausdruck für ‚Land‘. Allein die Ländernamen werden in den elamitischen Inschriften sonst nur durch ► determinirt. Daraus folgt, dass die Gruppe ►⋏ wahrscheinlich nur als Determinativ für ‚Berg‘ anzusehen ist. Dann ist auch *Hidi* ein Berg, Gebirge, kein Land, was auch der Zusammenhang wahrscheinlich macht. S. L. 36, 11+17. Dies hat natürlich mit *A-a-hi-ti-ik* (W. 18, 3 (?); W. 19, 24) gar nichts zu thun (gegen Sayce).

Kiriša, bei L. 32, 34 im Genitiv *Kirišana* darf wohl fraglos mit dem in den altsusischen Inschriften oft genannten Gottesnamen *Kiririša* zusammengestellt werden.[1] Dass *Kirir* auf K 2100 und *Karsa,* sowie *Kirsamas* wahrscheinlich dazu zu stellen sind, hat schon W., *l. c.* 21 f. ausgesprochen. Zu *mas* oder *maš* in *Kirsamas (Kiršamaš)* könnte *Maš-(Waš)* in *Mašti-(Wašti)* verglichen werden. Ich vermuthe, dass für *Ki-ri-ir* ( ) *(sic!) Ki-ri-sa* ( ) zu lesen ist.[2] *Kiririša* wird bei W. 17 A, 3, 26 A, 2, 31 D, 3 als *Liyan-ir-ra(u),* 31 B, 6 (zufolge einem Berliner Duplicat) als *Liyan-ra* bezeichnet, d. i. als eine, die zum Lande oder zur Stadt *Liyan* Beziehungen hat. Vgl. damit W. 30 A, 2 und 5 f.: *Kiririša zana Liyan lahakra* (s. dazu oben p. 62). *Liyan* mag entweder die Landschaft bezeichnen, in der Susa lag, oder einen Stadttheil von Susa, in dem ihr Tempel lag. Daraus, dass der Gott *Huban*[3] mit der Göttin *Kiririša* zusammen zufolge W. 30 B, 2 f. in einem Tempel verehrt wird *(siyan* An-gal [d. i. *Huban*] *a'ak Kiririša,* d. i. Haus des *Huban* und der *Kiririša)* schliesse ich, dass *Kiririša* die Gemahlin des Gottes *Huban* ist und da dieser der höchste Gott der Susier ist, einem babylonischen *Bīl-Marduk* und einem persischen *Ahuramazda* vergleichbar, schliesse ich weiter, dass *Kiririša* einer *Bilit-Zirbānītu-Ṣarpānītu* entspricht. Auffallender Weise kommt der Name *Kiri(ri)ša* nie in Eigennamen vor. Verknüpfe ich hiermit den Umstand, dass *Kiriša* nach der Angabe des assyrischen Vocabulars mehr Appelativum als Nomen proprium ist und den weiteren, dass die Göttin *Nahuntí,* obwohl in vielen Eigennamen vorkommend, selten allein in den Inschriften erwähnt wird und, was noch sonderbarer, unter den von Assurbanipal aus Susa fortgeführten Götterbildern keine Statue der *Nahuntí* genannt wird, so komme ich zu dem Schlusse, dass *Kiri(ri)ša-Kirš(s)a(-mas)-Karš(s)a* ursprünglich lediglich ‚Göttin' heisst, dann aber mit der Bedeutung ‚die Göttin' gewissermassen Nomen proprium für *Nahuntí* wurde. Dies wäre ein beachtenswerthes Analogon zu dem Namen *Nap(ir)-(i)r(i)šair* (=

---

[1] Cf. *napiruri* und *napirra* beide = ‚Gott'.

[2] Oder ist *Kiri(ri)ša* = *Kiri(ri)*+*ša* wie *Napsa (Napša)* = *Nap*+*ša* (s. o. p. 52)?

[3] Siehe zum Ideogramm An-gal des Gottes *Huban* oben unter *Huban.*

‚grosser Gott‘) des *Huban-Humman*. S. oben, p. 60. Ich bemerke hier nur vorläufig, dass ich die gegründete Vermuthung habe, dass *Kiriša* in זרש, der Gemahlin des המן fortlebt, wie *Huban-Humman (Hamman)* in המן (s. oben zu *Wašti*).

La-ga-ma-ar, allein vorliegend W. 27 B, 3, nach W. (auch nach Oppert) in der Form *La-ga-ma-*𒊑 (d. i. *-ri;* doch wird, da die Stelle schraffirt ist, mit einer gewissen Sicherheit dafür *La-ga-ma-*𒅈 d. i. *ar* zu lesen sein) und v R 6, 33 unter der Form *La-ga-ma-ru,* dort unter den Gottheiten der Könige von Susa genannt. In Eigennamen zweimal: 1. in dem Namen *Šil-hi(!)-na-ha-am-ru-La-ḳa-ma-ar* (wohl eines Sohnes *Šilhak-Inšušinak's*) (W. 31 D, 5) und 2. bekanntlich in כדרלעמר Χοδολλογομορ (Genesis xiv, 1). Bereits Sayce stellte mit dem Namen *Lagamar* den Namen *La-ga-ma-al* (ii R 60, 15 und iii R 68, 58; an letzterer Stelle Kind [𒌉𒊩, in den alten Inschriften von Telloh auch = ‚Tochter‘] Ea's genannt) zusammen. *Lagamal* ist nach ii R 60, 15 a + 14 b ‚Königin‘ von der Stadt *Kis(š)urrí*, deren geographische Lage ich nicht kenne und in der von Bezold veröffentlichten schon mehrfach citirten Götterliste K 2100, die, wie ich in *Zeitschr. f. Assyr.* vi, 71 nachwies, in Col. ii Obv. Namen der *Ištar* enthält, wird in Coll. ii des Obv., Z. 29 eine Gottheit *La-ga-[ ]* als Name für *Ištar* genannt. Wäre *Lagamal* = *Lagamar*, so wäre *Lagamar* ebenfalls eine Göttin. Möglicherweise ist in K 2100 *Laga[ ]* zu *Lagamar* zu ergänzen.

La-hu-ra-bí (kaum *La-pak-ra-bat*), iv R 59, 46 + 47 als susische Gottheit angerufen und darum ii R 57, 43 als Name für *Ninib* wohl in Elam bezeichnet.

Maš-ti, s. *Waš-ti.*

Na-ir-si(!)[1] L. 36, 14 in der Verbindung *(napir) Na-ir-si-na za-na* . . . d. i. ‚der (Gottheit) *Nairsi*, der Göttin (?)‘. S. o., p. 52.

Nabsā, s. oben, p. 52.

Nahhuntí, Nanhundi etc. Selbständig ausserhalb der Verbindung mit Namen erwähnt Len. 123, 2 + 3 + 5 *(Na-ah-hu-un-tí)*. Dafür im

[1] So L. S. liest willkürlich *-khu* und übersetzt (!) *(napir) Na-ir-si-na* etc. wofür er *napi-na-ir-khu-na* etc. liest: ‚of the God it occupying (?)‘.

Paralleltexte p. 124, *l. c.,* Z. 2 *Nahhuntí,* aber Z. 3 und 5 Zib.[1] Dies Zeichen führt uns, da es ein Ideogramm sein muss, auf die Bedeutung der Göttin *Nahuntí.* (=) (= Zib) ist nach v R 39, 47 eine sumerische Bezeichnung für *šimtan* ‚Abend, Abendgegend am Himmel', weil ‚Abend' im Sumerischen später *zib* hiess, aus älterem *zig (zik)* hervorgegangen. S. v R 39, 33, wonach das Z. Zik mit der (späteren) Lesung *zib* = *šimtum* = ‚Abend'. Zik mit der Lesung *zib* ist aber weiter eine Bezeichnung des Venussterns, sicher als des ‚Abendsterns' (ii R 48, 51 a, b). Vgl. ἕσπερος: 1. Abend, 2. Abendstern und m. *Kosmologie,* p. 118. Ich vermuthe daher, dass *Nahhuntí* die Venus-*Ištar* speciell in ihrer Eigenschaft als ‚Abendstern' bezeichnet. Die elamitischen Namen *Ištarnanhundi (Ištarhundu)* und *Ištarnandi,* die man als: ‚*Ištar* ist *Nanhundi*' deuten könnte (s. Sayce *l. c.,* p. 731 Anm.: *Nankhundi* is identified with the Assyrian *Istar* in Smith's *Assurbanipal,* p. 230, line 91) beweisen direct nichts für eine ähnliche Function der *Nahuntí* und der *Ištar,* da *Ištarnanhundi* Volksetymologie für *Šuturnanhundi* ist, wie Sargon in seinen Inschriften schreibt. Es könnte indess die volksetymologische Umwandlung eventuell mitbewirkt worden sein durch den Umstand, dass *Ištar* und *Nanhundi* beide Göttinen waren, was den Babyloniern bekannt sein konnte. Merkwürdig ist aber folgendes: auf K 2100, *Rev.* iv, 18 wird eine Göttin *Usan,* resp. ein Wort *usan* für Göttin mit dem Ideogramm , welches auch für *burrumu* (u. a. auch eine Bezeichnung für den ‚grauen' Morgen-, Abend- und Nachthimmel) gebraucht wird, als elamitisches Aequivalent für *iltum-ištaru,* d. i. ‚Göttin', resp. Göttin *Ištar-Venus* angeführt und *usan* (= Abend) ist im Sumerischen ein Synonym von *zib (zig)!* Also *usan* eigentlich = Venus als Abendstern und dann ein sumerisches Wort in Elam? Da für *Nahhuntí* später *Nanhundi* erscheint, so könnte etwa *Nanhuntí* die ältere Form sein und dann in dem ersten Theile des Namens, nämlich *Nan-* das elamitische

[1] Hiernach ist vielleicht L. 36, 10 für *Šutur* ()- *Šutur* () -, d. i. *Šutur-Nahunti* zu lesen, was, wie ich sehe, bereits Oppert in den *Comptes-rendus du congrès int. d. Orient.,* Paris, t. 2, p. 206 erkannt hat. Doch siehe unten die Bem. zu *Indak.*

Wort für ,Tag' (so in den Achämenideninschriften) gesehen werden. Dann wäre *Nahhuntí* noch als Appellativum erkennbar. Zum ev. zweiten Theile des Namens wäre dann *hunti* in dem Personennamen *Di-du-hu-un-ti* (Layard 37, vierte kleine Inschrift) zu vergleichen. Vielleicht ist hierzu beachtenswerth, dass in der Babyl. Chronik ii, 32+34 statt *Ištar-nanhundi Ištar-hundi* erscheint. Zur wahrscheinlichen Identität der *Nahuntí* mit der *Kiri(ri)ša* siehe oben, p. 63. Der Name klingt sonderbar an *Anâhita* (= *Nahitta* in den Inschriften zweiter Art, später = نهيد) an, einen Namen, der zum Mindesten eine ähnliche Göttin wie *Nahuntí (Nahundi)* bezeichnet, und so könnte *Nahitta* aus *Nahuntí*[1] und persisches *Anahi(a!)ta* durch eine Volksetymologie aus Ersterem entstanden sein. Dass der Cultus der *Anahita* fremdländischen Ursprungs ist, darauf deutet Mancherlei hin. Herr Professor Hübschmann sagt mir, dass die gangbare Etymologie des Namens *Anāhita* gar nicht so sicher sei. Dass sie schlecht ist, zeigt, scheint mir, schon der Umstand, dass bereits in der Inschrift des Artaxerxes Mnemon in der elamitischen Columne *Nahitta* ohne *A*- am Anfang des Wortes erscheint. Ursprüngliches anlautendes *A*- konnte nicht in so früher Zeit verschwinden. — Der Name liegt in verschiedenen Formen in zusammengesetzten Personennamen vor: *Nahuntí-u-pir (W-ut)* (W. 26 A, 4; 30 f. B, 4; 31 D, 5 f.), wohl Name der Mutter oder Frau der Brüder *Kutir-Nahhuntí* und *Šilhak-Inšušinak* (der eine Bruder könnte die Witwe seines Bruders und Vorgängers geheiratet haben); *Ku-tir-Nahhuntí* (W. 26 f. A—D, 1), wofür später zu Sanheribs Zeit *Kudur*[2]*-Na-(ḫ)hu-un-di(u)* (i R 40, 70+80). Die babyl. Chronik (iii, 9+14+15) nennt ihn abgekürzt *Kudur* (𒀭𒂗). Der Name *Ku-dur*[3]*-na-an-(ḫ)hu-un-di* (iii R 38, No. 1, Obv. 12, No. 2, Obv. 60) für einen alten elamitischen König aus dem dritten Jahrtausend vor Christus (wenn Assurbanipals Gelehrte nicht aufgeschnitten haben), ist wohl als modernisirt anzusehen; *Šutruk-Nahhuntí* (W. 17 f.

---

[1] Zum dann anzunehmenden Wechsel von *u* und *i* vgl. o., p. 55 A 3 und p. 60 A 2 und zur Ausstossung des *n* s. o., p. 58.

[2] Geschrieben mit den Zeichen [cuneiform signs] = babyl.-assyr. *kudurru*.

[3] Geschrieben ku-ku (= *dur*).

A, B, C 1 und C 5; 26 f. A—D, 1), zu Sargon's Zeit *Šu-tur-na-hu-un-di* (s. Annalen 271 etc.), wofür in der babyl. Chronik II, 32—34 *Iš-tar-hu-un-di*, v R 6, 53 *Iš*[1]*-tar-na-an-hu-un-di* erscheint. Derselbe Name dürfte in *Iš-tar-na-an-di*, dem Namen eines Königs von *Hidal* (SMITH, *Assurb.* 141, 7) vorliegen. Zu ev. *Šu-tur-Nahuntí* (L. 36, 10) s. o.

Napsā, s. o., p. 52.

Napirtu, s. o., p. 52.

Si-la-ga-ra-a, nach v R 6, 43 eine elamitische Gottheit. Könnte ein **Šil-hak(g)ra* wiedergeben. Zu *šilhak-* s. u. die Personennamen.

Su-un-gur[2]*-sa-ra-a*. S. o., p. 50 und p. 60.

Sa-pa-ak, nach v R 6, 35 Specialgott der Könige von Susa. S. o., p. 50.

Pi-ni-kiš (!) in dem Personennamen *U-pir-* (W.: *ut*)*-í-hi-ih-hi-Pi-ni-kiš* (W. 32 oben). W. liest *Pi-ni-it (?)*. Aber das der letzten Silbe entsprechende Zeichen, mit einer kleinen Nuance das Z. 203 bei AMIAUD, *Tableau*, hat, wenn es auch urspr. nur die Bedeutungen des späteren Z. [Keilschriftzeichen] *(= gir)* hat, später auch die Lesung *kiš* bekommen, da es mit dem alten Zeichen für *kiš* nahe verwandt war (s. AMIAUD, *Tableau* Nr. 204 und ZIMMERN und mich in *Zeitschr. f. Assyr.* III, 205 ff.).

Pa-ni-in-tim-ri, nach v R 6, 41 elamitischer Gott.

Pa-ar-ti-ki-ra, nach v R 6, 34 Specialgott der Könige von Susa. Bildung wie *sipakir* etc. von einem Stamme *parti-*?

Ra-gi-ba, nach v R 6, 38 elamitischer Gott.

Šu-da-a-nu, nach v R 6, 40 dasselbe.

Ší-hu(?)-[..] s. *Us-[...]*

Ši-ul-man wohl sicher mit SAYCE L. 36, 4 statt *Ši-*[Keilschriftzeichen]*-man* des Textes zu lesen. Zu sprechen wohl *(Šilman* oder *Šulman*, vielleicht gar *Šiulman) Šyulman*. Er wird an der genannten Stelle *bí-ri*[3]*-ir na-pir-ra* genannt und erscheint dort zwischen dem Gotte *Napir sipakir* und *Hu-ban* (s. o., p. 50 und 56 ff.). In Z. 6 finden wir

[1] S. G. SMITH, *History of Assurbanipal*, 230, 91.

[2] Ev., doch kaum, dafür *gam* zu lesen.

[3] L. (?) hinter *ri*. Doch ist die Lesung *ri* gesichert durch Z. 21 desselben Textes.

einen Gott [Keilschriftzeichen][1] zwischen dem G. *Napir sipakirra(na)* und *Hu-ban*, ebenso in Z. 21 und zwar hier mit dem Attribut [Keilschriftzeichen]*-ri-ir nappir-ra(na)*. Dadurch dürfte erwiesen werden, dass die Götter [Keilschriftzeichen] und *Šy-ulman* identisch sind und deren Attribute [Keilschriftzeichen]*-ri-ir* und [Keilschriftzeichen]*-rir* entweder beide *bírir* oder beide *ašrir* zu lesen sind, also wohl am Wahrscheinlichsten beide *bírir*. [Keilschriftzeichen] wird demgemäss Ideogramm für *Šyulman* sein. Sayce liest es einfach *Man*. Aber wenn für *man* im Mal-Amirischen [Keilschriftzeichen] geschrieben wird, so kann es nicht auch durch [Keilschriftzeichen] ausgedrückt werden. Wenn unsere oben, p. 55 mit aller nöthigen Reserve ausgesprochene Vermuthung richtig ist, dass Di-miš = *Ninib Šulman* zu lesen ist und echt-elamitischem *Šyulman* entspricht, dann könnte man, da Di-miš = *Ninib*, *Ninib* aber auch als Ideogramm [Keilschriftzeichen] hat, vermuthen, dass [Keilschriftzeichen] an den zwei Stellen für [Keilschriftzeichen] verlesen ist. Aber das scheint bedenklich zu sein. Immerhin mag bemerkt werden, dass L. Z. 21 [Keilschriftzeichen] (mit horizontalem unterem Keil) bietet. Am besten würde [Keilschriftzeichen] assyr.-babyl. [Keilschriftzeichen] entsprechen. Aber einen Gott [Keilschriftzeichen] kenne ich nicht. Man könnte ev. in [Keilschriftzeichen] (falls dies = [Keilschriftzeichen]) ein Ideogramm für einen ‚schützenden Gott' ‚deus protector' sehen. Damit liesse sich der lautliche Ausdruck für das Ideogramm ‚*Š(y)ulman*' vortrefflich zusammenbringen, — wenn der Gottesname aus dem Assyr.-Babyl. entlehnt wäre! *Šulmānu*, der assyr. Gottesname, könnte(!) bedeuten den ‚Wohlfahrt, Heil Gewährenden'. Das Zeichen [Keilschriftzeichen] (!) kommt mit dem Pluralzeichen dahinter (also als Ideogramm) auch noch L. 36, 10 vor.

Šu-mu-du, nach v R 6, 33 Specialgott der Könige von Susa.

Šušinak, s. *Inšušinak*.

Ti-ru-tur (L. 36, 1, 6, 7; 37, dritte kleine Inschrift [nach der Ergänzung von Sayce], 6 f.) genannt Z. 1 und 7: *si*[2]*-ul-hi di-ik-ra*. Bedeutung davon nicht erkennbar. Sayce weiss, dass es ‚this family protecting' heisst. Dass *(k)hu* im Mal-Amirischen ‚this' heisst, ist übrigens bisher nicht bewiesen. Dieser (e, es) heisst vielmehr wie

---

[1] Die Silbe *-na* dahinter ist natürlich Genitivendung.

[2] So L., S. willkürlich *khu*.

im Altsusischen *í (hí?)*, ausgedrückt durch . Den Beweis dafür später. Man könnte darauf verfallen, den Namen mit der (bis jetzt wenigstens dafür gehaltenen) Gottheit ,*Turíṭir*'[1] in dem sog. Ortsnamen *Dimtu-ša-Turíṭir* an der elamitischen Grenze (s. SMITH, *History of Sennacherib*, p. 108, 57) in Verbindung zu bringen. Allein das Gottesdeterminativ in der in Rede stehenden Gruppe bezieht sich ja nur auf die Zeichen TUR + BIT und das auf *ša* folgende Wort ist ein Personenname: TUR-BIT-*iṭir(-ir)*, d. i. *Mār-bīti-íṭir.*

Auf K 2100, Obv. I, 40 wird ein Gott *[ ]-a(i, u)ḫ-ḫa-aš* mit der Function *Rammān's* in Elam erwähnt.

Ausser den oben besprochenen elamit. Götternamen sind noch einige Zeichengruppen zu besprechen, die vielleicht Götternamen bezeichneten. In (?) (L. 37, 22) erkennt SAYCE, wenn auch zweifelnd, die babylon. *Dilbat* = Venus als Venusstern. Sehr fraglich. Aus dem dunklen Zusammenhange lässt sich Nichts schliessen. — In auf Z. 6 von L. 31 sieht er den Gott *Man*, in derselben Gruppe in Z. 29 derselben Inschrift der Abwechslung halber den ,Sungod'. Aber Eins von Beidem ist nur möglich! Entweder ist phonetisch zu lesen, dann liest man es *Man* (oder *Niš?*). Oder auch ist Ideogramm für den Sonnengott wie im Assyrischen. Dann kennen wir seine Lesung nicht, und haben daher auch keinen Grund, es *Man* zu lesen. Indess liegt gar keine Veranlassung zur Annahme eines Gottes vor. An beiden Stellen lesen wir die Zeichen *bí-ra-an-*.[2] *Bíra* wird also wohl näher mit *-an-* zusammengehören. — Endlich ist noch zu besprechen die Gruppe *-ni* bei L. 37, 23, die SAYCE, ich wage zu behaupten

[1] So von SAYCE *l. c.*, 707 A, 1.

[2] Es ist sonderbar, dass SAYCE aus diesen ganz gleich aussehenden Zeichengruppen in Z. 6: *be-ra* *Man* und in Z. 29: *mas-da* macht. Einen senkrechten Keil bei L. zwischen und *du* in Z. 29 lässt SAYCE einfach weg. Wie das darauf Folgende bei L. *du-is-da* gelesen werden konnte, entgeht meinem Verständnis. SAYCE hat offenbar *du-lis-da* gelesen, dafür *du-is-da* geschrieben und darnach (übrigens ganz willkürlich) übersetzt, ohne vor dem Imprimatur das Original zu vergleichen!

auf Grund ‚vannischer‘ Reminiscenzen(!), ganz grundlos, doch ohne Fragezeichen mit ‚publicly‘ übersetzt. Ob darin ein Gott — *Pirni* — vorliegt? Ev. ist statt [Keilschriftzeichen] wie in Z. 10 für [Keilschriftzeichen] (s. o., p. 65 A 1) [Keilschriftzeichen] zu lesen = *Nahuntí*. — Die Götter *Ban(?)-a(?)* und *[ ]ši-íh(ut)* (L. 32, 27) sind äusserst problematisch. Sayce ergänzt nichts destoweniger fraglos zu *Su-ul-ší-íh-ud (Šu-ul-se-h-ud)!*

Als wichtigstes Resultat dieser vielfach in einander übergreifenden Untersuchungen betrachte ich die Thatsache, dass der elamitische Gott *Humman (Hamman)* in Elam dieselbe Rolle spielt wie *Marduk* in Babylon, dass der Name sozusagen genau dem biblischen המן entspricht, dass es bei den Elamitern (eine Gottheit und wahrscheinlich spec.) eine Göttin *Mašti* oder *Wašti* gibt, deren Name dem Laute nach mit ושתי im Buche Esther übereinstimmt, dass *Humman's* des elamitischen Gottes Gemahlin *Kiriša* heisst, deren Name das Prototyp für den Namen זרש des Weibes *Haman's* wenigstens sein könnte. Da nun *Mordechai*[1] im Buche Esther an den Gottesnamen *Marduk*, Esther an den Namen der Göttin *Ištar* erinnert, ferner einem מרדכי המן wie einem elamitischen *Humman* ein babylonischer *Marduk* und den zwei Frauen זרש und ושתי die אסתר, wie den elamitischen Gottheiten *Kiriša* und *Wašti* die babylonische *Ištar* gegenübersteht, so habe ich ein Recht, in den genannten Namen des Buches Esther mit mehr oder weniger Sicherheit die erwähnten elamitischen und babylonischen Gottheiten wiederzuerkennen. Was für Schlüsse hieraus weiter für die Herkunft des Purimfestes und seiner Legende zu ziehen sind, hoffe ich anderswo zu zeigen. Für das darnach als wichtigstes Resultat zu bezeichnende Ergebniss halte ich die Möglichkeit, dass der Cultus und der Name des persischen *Anahi(a)ta* aus dem Cultus und dem Namen der elamitischen *Nahuntí* (= späterer **Nahitti*) erwachsen ist. Ich glaube, dass sich kein Grund denken lässt, der diese Zusammenstellung von vorn herein verböte. Vielleicht geht weiter der Name der *Na(n)huntí* im letzten Grunde auf die babylon. *Anunītu* = *Ištar* zurück.

[1] Hypokoristikon (für *Marduk* oder einen damit zusammengesetzten Personennamen), wie die meisten babyl.-assyr. Namen auf *aj(a) íja, ua(uja)* und *ā*.

(Schluss folgt.)

Die Pahlawi-Inschriften von Hādžiābād.

Von

Friedrich Müller.

Die beiden Inschriften des Sasaniden-Königs Šahpuhr I., welche in der Nähe von Hādžiābād sich befinden, wurden von Westergaard als Anhang zu seiner Ausgabe des *Bundehesch* veröffentlicht und, wie aus der Vorrede des betreffenden Werkes hervorgeht, von ihm für nicht-iranisch gehalten. Haug hat dieselben in dem von ihm gemeinsam mit dem Destur Hoshangji veröffentlichten *Pahlavi-Pazand-Glossary,* p. 46—47, wie ich glaube, richtig gelesen und auch im Grossen und Ganzen grammatisch richtig erklärt. — Dagegen scheint mir seine Auffassung des Inhalts der Inschriften, wie er sie p. 64—65 vorträgt, ganz und gar unannehmbar, weil sie uns zumuthet an Dinge zu glauben, die zwar mit dem modernen Mysticismus, aber nicht mit der mehr nüchternen Weltanschauung der Vorzeit sich vereinigen lassen. Es kommt, abgesehen von den beiden Worten *ćītāk* oder *ćētāk (šītī)* und *wajāk,* vor allem auf die richtige Erklärung und Beziehung des Wortes *minō* in den Zeilen 11—12 und 14 an. Hier muss man sich in den noch heute üblichen Hofstyl hineindenken, der es nicht abgeschmackt findet, abkürzungsweise von ‚allerhöchsten Stiefeln, Jagdflinten, der allerhöchsten Feder, Cigarre' u. dgl. zu sprechen.

Zur Erläuterung und Begründung meiner Auffassung des Inhalts der Inschriften dürfte die folgende Stelle aus der Iliade dienen. *Ilias* xxiii, 852:

ἱστὸν δ' ἔστησεν νηὸς κυανοπρῴροιο
τηλοῦ ἐπὶ ψαμάθοις, ἐκ δὲ τρήρωνα πέλειαν

λεπτῇ μηρίνθῳ δῆσεν ποδὸς, ἧς ἄρ' ἀνώγει
τοξεύειν. —

Der ἱστός entspricht unserem *ćētāk* (= Baluči *ćēdag* ‚Steinpfeiler‘), die τρήρων πέλεια unserem *wajāk*, das gewiss mit dem awestischen *wi-* ‚Vogel‘, Pahl. ..., ..., Parsi ..., ... zusammenhängt.

Wie wir sehen werden, bestätigt die Sprache der Inschriften in beiden Fassungen die Ansicht, dass das Pahlawi eine ächt iranische Sprache ist, ebenso wie das Neupersische und Afghanische. Diese Sprache weicht im Grossen und Ganzen von dem Pahlawi der Bücher nicht bedeutend ab; sie geht aber in Betreff des semitischen Mischmaschs dem Bücher-Pahlawi voran, ein Beweis, dass, wie ich schon bemerkt habe,[1] dieser Styl in einer sonderbaren Geschmacksrichtung der Hofsprache zu wurzeln scheint.

Inschriften des Königs Šahpuhr (238—268) in der Nähe von Hādžiābād.

I. כרואוא זנה לי מזדיזן אלהא שחיפוהרי .II מלכין
der Könige Sahpuhr des Gottes des Mazdaverehrers mein dies Edict

II. מלכא אריאן ואנריאן מנו שיהר מן .III יאותן ברי
Sohnes Gott von Samens himmlischen und Anirān von Irān König

מזדיזן אלהא ארתחשתר מלכין מלכא .IV אריאן
von Irān König der Könige Artaχšatr des Gottes des Mazdaverehrers

IV. מנו שיהר מן יאותן פוהריפוהר בג פאפך .V מלכא
des Königs Pāpak des Gottes des Enkels Gott von Samens himmlischen

V. ו אמת לן זנה הרריא שדית da wir קדמתה חשתרדרין
der Satrapen in Gegenwart — schossen Pfeil diesen als Und wir
wir als Und

———

1 In dieser *Zeitschrift* II, 149.

VI.
פתן נגרין und wir שדית ואואתן רבאן ברביתאן VI.
auf die Füsse schossen und der Edlen der Grossen der Prinzen

VII.
שיתי להו להד הרריא ו הקאימות VII. וים זך
Schiesssäulen dieser auf eine den Pfeil und setzten Stein diesen

VIII.
נפלת להוינד הרריא אנו Vogel dieser תמה VIII. ביש רמית לברא
geschossen der Pfeil wohin — dort jedoch, schossen hinaus
gefallen war

IX.
שיתי אך IX. איך יהות לא אתרה diesem dem Vogel dort
Schiesssäule wenn wo war nicht Ort — — —

XI. X.
אדין הוינדי X. שרירא ארקי יהות כל לברא da הוינדי בנית
Dann gewesen sichtbar ausserhalb — gewesen aufgerichtet
wäre. im Boden steckend (?) wäre

XII.
אות מנו בנית XI. פנה קתר שיתי מנו אופדשת לן
die himmlische, bauen auf dieser Stelle (?) Schiesssäule himmlische befahlen wir

XIII.
הקאימוד היף וים זנה XII. פתן נגרין dies הוינדי כדב ידא
setzet ja nicht Stein diesen auf Füsse‘: — hat geschrieben Hand

XIV.
מנו dann שדיו היף שיתי XIII. הו כל והרריא
bimmlischen — ,schiesset ja nicht Schiesssäule diese auf Pfeil und

XVI. XV.
ידא להוף יאמזוד XIV. שיתי הוף כל הרריא
die Hand dies . — (ich) schoss Schiesssäule diese auf Pfeil
(ich) versuchte (?)

הוינדי כדב
hat geschrieben

UEBERSETZUNG.

Dies ist mein Edict, des Mazdaverehrers, des unter die Götter versetzten Šahpuhr, des Königs der Könige von Iran und Aniran, himmlischer Abstammung von Gott, Sohnes des Mazdaverehrers des unter die Götter versetzten Artaχšatr, des Königs der Könige von Iran, himmlischer Abstammung von Gott, Enkels des unter die Götter versetzten Pāpak des Königs. —

Und als wir diesen Pfeil abschossen, da schossen wir ihn in Gegenwart der Satrapen, der Prinzen, der Grossen und der Edlen, und wir setzten die Füsse auf diesen Stein und schossen den Pfeil auf eine dieser Schiesssäulen hinaus; es war jedoch dort, wohin der Pfeil abgeschossen ward, der Vogel nicht vorhanden, wo, wenn die Schiesssäule (richtig) aufgestellt worden wäre, (der Pfeil) ausserhalb sichtbar (im Boden steckend) gefunden worden wäre.

Dann befahlen wir eine speciell für die Majestät bestimmte Schiesssäule auf dieser Stelle zu errichten. Die Hand Sr. Majestät schrieb dies: ‚Man setze ja nicht die Füsse auf diesen Stein und schiesse ja nicht den Pfeil auf diese Schiesssäule.' — Dann schoss ich den für die Majestät bestimmten Pfeil auf diese Schiesssäule.[1]

Dies hat die Hand (des Königs) geschrieben.

---

[1] Zur Erläuterung dieser Stelle möge der folgende Passus aus M. BERMANN's *Maria Theresia und Josef* II., Wien—Pest—Leipzig 1881, S. 38 dienen. ‚Karl VI liebte am meisten auf Vögel zu pürschen; gewöhnlich fuhr er sehr früh auf die Jagd, speiste Mittags im Walde und kehrte erst gegen Abend zurück. Bei den kaiserlichen Jagden war das Ceremoniell ebenso streng wie bei der kaiserlichen Tafel, und so kann es nicht Wunder nehmen, dass einstmals zwei Jagdjunker, die auf einer Wildschweinsjagd bei Pressburg, wo Kaiser Karl durch einen Eber in Lebensgefahr gerathen war, ihre Hirschfänger zogen, um das Leben des Monarchen zu schützen, in Folge dieses ‚haarsträubenden Etikettefehlers' einen strengen Verweis und überdies vierzehn Tage Arrest im ‚grünen Stübchen' erhielten. — Trotz der strengen Etikettegesetze erlaubte es Karl doch leutselig, dass sich bei der um Ostern im Prater abgehaltenen ersten Jagd, die gewöhnlich mit einem Fuchsprellen abschloss, das bürgerliche Publicum einfinden durfte; aber die Gebote der Nichttheilnahme am Schiessen wurden auf das strengste eingeschärft. Allen Fremden, und waren sie selbst aus hochfürstlichem Geblüte, war dies verwehrt.'

Anmerkungen.

Es ist eine Eigenthümlichkeit der Sprache der Inschrift A, die beiden Laute *w* und *r* durch ein einziges Zeichen = *w* auszudrücken. In dieser Hinsicht stimmt sie mit dem Bücher-Pahlawi überein, wo bekanntlich dasselbe stattfindet, indem ו sowohl *w* als auch *r* bedeutet, z. B.: שולכר = שולכר, עוינ = עוינ. Man hat in diesem Zeichen ו ein $n = r$ erkennen wollen; die Inschrift A aber zeigt unwiderleglich, dass es $w = r$ ist. Der Uebergang von *r* in *w* ist aus der gutturalen Aussprache desselben zu erklären; ein so gesprochenes *r* ist $= \gamma$. Dass γ in *w (u)* übergehen kann, beweist unter anderem das Türkische, wo das Wort طاغ ‚Berg' in einzelnen Gebirgs-Dialecten wie *tau* lautet (Kasembeg, S. 9).[1]

Das Wort כרזואא ‚Edict' bringe ich mit גלה in Zusammenhang; die Erklärung Haug's scheint mir zu weit hergeholt zu sein.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen unserem Inschriften-Pahlawi und dem Bücher-Pahlawi ist in der Behandlung der semitischen Wurzel vor den Suffixen des Infinitivs *-tan* und des Participium perfecti passivi *-t* gelegen. Das Bücher-Pahlawi fügt zwischen das semitische Verbal-Nomen und die eben genannten Suffixe die Silbe וו, während hier die unmittelbare Verbindung beider Bestandtheile stattfindet. Es heisst also im Bücher-Pahlawi שדיטוונטן, רמיטוונטן, קטלוונטן, hier in dem Inschriften-Pahlawi dagegen findet sich dafür: שדית, רמיתוו (für רמית + וו), רמית.

Im Grossen und Ganzen kann ich zwischen dem Inschriften- und Bücher-Pahlawi keinen radicalen Unterschied finden; beide Idiome sind echt iranisch, aber mit einer grösseren oder geringeren Menge aramäischer Lehnwörter versetzt.

---

[1] Ueber diesen Process in den Türksprachen im Allgemeinen vergl. man Radloff, *Vergleichende Grammatik der nördlichen Türksprachen,* Bd. i, S. 273.

Bemerkungen zum *Pahlavi-Pazand Glossary* von Hoshangji-Haug.

Von

Friedrich Müller.

Zu den bedeutendsten Hilfsmitteln für das Studium des Pahlawi gehört ein einheimisches Glossar, das sogenannte sasanidische *Farhang*, welches eine Reihe von Pahlawi-Worten ins Pazand übersetzt verzeichnet. Diese Worte sind nicht alphabetisch, sondern nach Materien geordnet. Der letzte Umstand ist für uns von grosser Bedeutung, da wir dadurch bei der Verderbtheit des Textes oft in den Stand gesetzt werden, den Sinn des betreffenden Wortes aus dem Zusammenhange zu enträthseln.

Dieses Glossar wurde bereits von ANQUETIL DU PERRON, aber nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nach dem Dictate seines Lehrers, alphabetisch geordnet, als Anhang zu seiner Uebersetzung des Zendawesta (II, 476—526, in der KLEUKER'schen Uebersetzung III, 167—196) veröffentlicht. Später erschien es, aber wiederum nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern alphabetisch geordnet, Pahlawi und Neupersisch, an der Spitze des *Chordah Awesta* in Bombay im Jahre 1859 (= Jezdegerd 1228). In seiner ursprünglichen Gestalt mit einem alphabetischen Index und Erklärungen erschien dieses Glossar erst im Jahre 1870, wo es durch die Ausgabe von HOSHANGJI-HAUG im eigentlichen Sinne des Wortes der europäischen Wissenschaft erst nahe gerückt und zugänglich gemacht wurde. Diese Publication führt den Titel: *An old Pahlavi-Pazand Glossary,* edited with an alphabetical Index by Destur HOSHANGJI Jamaspji Asa, highpriest of the

Parsis in Malwa, India. Revised and enlarged with an Introductory Essay on the Pahlawi language by MARTIN HAUG, Ph. Dr. Professor of Sanscrit and comparative philology at the University of Munich. Published by order of the Government of Bombay. Bombay—London. 1870. 8°. XVI, 152, 268 pag.

Im Jahre 1869 (= Jezdegerd 1238) erschien eine lithographirte Ausgabe des Glossars in Bombay, wiederum nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern alphabetisch: Gužarati und Pahlawi-Pazand. Links steht die Bedeutung im Gužarati und rechts das entsprechende Wort im Pahlawi und Pazand. Die beiden letzteren Wortformen sind nach neupersischer Weise punktirt, was für den Anfänger vielleicht nützlich sein mag, den Geübteren aber im Lesen empfindlich stört.

Im Jahre 1878 veröffentlichte CARL SALEMANN in seiner bekannten Abhandlung ‚Ueber eine Parsenhandschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg', Leiden, (*Travaux de la 3e session du Congrès international des Orientalistes,* Vol. II) dasselbe Glossar in zweifacher Gestalt, nämlich in seiner ursprünglichen Form Pahlawi und Pazand und auf Neupersisch alphabetisirt im Pahlawi- und Pazand-Neupersisch. — Diese Publication ist Jedermann, der das Werk von HOSHANGJI-HAUG studiren will, auf's angelegentlichste anzuempfehlen.

Obschon die beiden Herausgeber der Editio princeps, HOSHANGJI-HAUG, die Erklärung des Glossars in vielen Punkten gefördert haben, enthält dasselbe trotzdem noch eine Menge von Pahlawi-Worten, die theils auf ihre semitische Quelle noch nicht zurückgeführt worden sind, theils in einer solchen Gestalt uns vorliegen, die ein Erkennen derselben völlig unmöglich macht. Ich versuche in den nachfolgenden Bemerkungen, die ich von Zeit zu Zeit fortzusetzen gedenke, mehrere solche Formen zu enträthseln und hoffe, falls auch die eine oder andere meiner Erklärungen nicht gebilligt werden sollte, wenigstens die competenten Gelehrten zum Mitarbeiten auf diesem überaus schwierigen Gebiete anzuregen.

S. 45. abar ‚the male organ, penis'. Vergl. dazu S. 50: *aer man* ‚the male organ of generation'. Das letztere Wort ist, wie

schon Sachau (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* xxiv, S. 724) angedeutet hat, = arab. أَيْر. Nach meiner Ansicht kann [Pahlavi] dasselbe Wort wie [Pahlavi] sein. Es ist aus der Schreibweise [Pahlavi] hervorgegangen. Die Ligatur [Pahlavi] wurde von einem späteren Copisten in [Pahlavi] aufgelöst und auf dieser Grundlage die Form [Pahlavi] construirt.

Das Wort [Pahlavi] kann aber auch = aram. אבר ‚Glied', dann speciell ‚männliches Glied' sein, wie Justi und Sachau annehmen, wie auch [Pahlavi] = אבר ([Pahlavi] = [Pahlavi] wie öfter) gefasst werden kann. — Beide Worte werden im Glossar p. 7 durch das neupers. كير erklärt.

S. 67. apman [Pahlavi] ‚the back'. Dazu bemerkt Haug: ‚It appears to be only another pronounciation of [Pahlavi] *gabamman* with which it is put together in the *Glossary;* comp. נב. It is probably to be read *khapman.*' Die Erklärung aus נב ist richtig, doch glaube ich nicht dass man *khapman* lesen muss, sondern [Pahlavi] ist in [Pahlavi] ([Pahlavi] kann sowohl = [Pahlavi] als auch [Pahlavi] sein) zu verändern. Dieses [Pahlavi] ist mit [Pahlavi] oder, wie Salemann hat, [Pahlavi] vollkommen identisch. In [Pahlavi] steckt der Plural (oder Dual?) von נב = נבים. [Pahlavi] verhält sich zu נבים wie [Pahlavi] (lies *lolmin* und nicht *rorman,* wie gelesen wird S. 198) zu לעלמין.

S. 69. arbītā [Pahlavi] ‚a ceiling of a room, a terrace, a roof'. Dazu bemerkt Haug: Vullers in *Lexicon Persico-Latinum* ii, p. 1536 takes it for a contraction of ܐܓܪܐ ‚roof' and ܒܝܬܐ ‚house' which explanation seems to be correct'. Ich schliesse mich dem an und möchte zugleich [Pahlavi] in [Pahlavi] d. i. [Pahlavi] *(agrbītā* oder *agrbētā)* verbessern.

S. 85. ayām [Pahlavi] ‚season, time, days'. Arabic ايوم and ايّام. Dazu bemerkt Haug; ‚I doubt whether this word has to do any thing with the Arab. ايّام ‚days'. It is probably not of Semitic origin at all, but Iranian.' Diese Bemerkung dürfte schon deswegen richtig sein, weil [Pahlavi] im *Glossar,* p. 1 als die Pazand-Erklärung zu [Pahlavi] erscheint. Ich glaube aber, dass wir [Pahlavi] in [Pahlavi] ändern müssen. [Pahlavi] ist Pazand *ōgām* = awest. *aivigāma-* ‚Winter, Jahr'. Zu *ōgām* bemerkt West im *Glossar zum Mainyo-i-khard,* S. 149: ‚This is probably an erroneous mode of reading the Pahl. [Pahlavi].' Dies ist nicht richtig; neupers. انكام, هنكام haben mit [Pahlavi] zunächst nichts zu thun und sind an armen. անգամ ‚Zeit, Weile' anzuschliessen. Für انكام, անգամ müssen wir

eine awestische Form *hangāma-* ansetzen. wurde im Pahlawi auch zu (und wechseln öfter miteinander) verschrieben, aus welchem die im *Pahlavi-Pazand Glossary* erwähnte Bedeutung *dawn* hervorgegangen ist.[1]

S. 85. ayorī . The meaning of this word cannot be made out with certainty. Das Wort wurde schon von SPIEGEL (*Trad. Literatur der Parsen,* S. 365) richtig gelesen und gedeutet. Es ist das Abstractum zu ‚sicher', Pazand , das Neriosengh durch *niḥsādigdha* wiedergibt (vergl. WEST's *Glossar zum Mainyo-i-kard,* S. 74). Hängt unser Wort mit باور = armen. վաւեր, վաւերական zusammen?

S. 87. ādas ‚a man, a person, any one'. Es erscheint im *Glossar,* p. 8 als das Huzwaresch-Substitut für das iranische = کس. Dazu bemerkt HAUG: ‚The word is doubtless of Semitic origin; but it cannot be traced to any word if the present reading is kept. If we read *aish* we may identify it with Hebr. איש ‚a man'. Perhaps it is to be read *khadas, khad* being the word for ‚one', and *s* the suffix of the 3[d] person; Assyr. *su.*' Die letztere Bemerkung ist, wie wir sehen werden, theils richtig, theils unrichtig. Richtig ist der erkannte Zusammenhang mit חד, unrichtig die Auslassung über das am Ende stehende als Suffix der dritten Person Singular. Noch weniger möchte ich NÖLDEKE's Auffassung beipflichten, der in der Anzeige SACHAU's (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* XXIV, S. 728) bemerkt: ‚vielleicht *ḥad* mit dem *s* daran, um an die wirkliche Aussprache کس zu erinnern?' Wie mir scheint, lässt sich mit absolut nichts Rechtes anfangen und wir müssen es als eine Verschreibung von *(χadjā)* auffassen,[2] wie auch factisch das SALEMANN'sche *Glossar* bietet. Dieses , das traditionell *adaš, aduš* ausgesprochen

---

[1] und sind reine Identitätsformen, wie und , und u. s. w. (siehe im *Glossar,* p. 21).

[2] Eine solche Verschreibung von zu liegt auch vor in ‚Fisch', S. 138, neben dem auch vorkommt. HAUG bemerkt: Should be read *kavāras,* chald. כְּוָרָא. Die Identificirung mit chald. כְּוָרָא, כּוּוְרָא ist richtig; es ist aber zu lesen *kawārjā* wie auch das Bombayer *Farhang* vom Jahre 1859, p. hat. verhält sich zu wie zu , beides = עסר.

wird, ist richtig erklärt worden in WEST-HAUG's *Glossary and Index of the Pahlawi texts,* S. 68. Dabei muss aber die am Ende stehende Bemerkung über das , dem die Herausgeber ein gar zu grosses Gewicht beilegen, ganz fallen gelassen werden.

S. 91. āsyāv ,a flower garden, a fruit garden'. An der betreffenden Stelle des *Farhang,* nämlich p. 2 findet sich allerdings: · · ; es ist aber, wie aus dem SALEMANN'schen *Glossar* I hervorgeht, vor das Wort = aram. רחיא, , dessen Pazandübersetzung = neupers. آسيا bildet, ausgefallen. Die Herausgeber sind an der Seltsamkeit der Bedeutung nicht stutzig geworden, sondern haben auf Grund des Text-Malheurs ein Wort in der Bedeutung ,a flower garden' unbedenklich angenommen. Das Bombayer *Farhang* vom Jahre 1859 hat p. : = هواى باغ, scheint daher ربج آسياو gelesen zu haben, obschon von dem ربج = darin nichts vorkommt.

S. 95. basad ,a fruit garden, a flower garden'. Pers. and Arabic بسد. Das Wort بسد kommt weder im Persischen noch im Arabischen vor. Ich mache aufmerksam, dass bei SALEMANN das Wort : geschrieben wird, während das Bombayer *Farhang* vom Jahre 1859, S. و schreibt. Ob nicht allen drei Formen, nämlich , und die Form zu Grunde liegt, d. h. باغ, welches durch das identische , d. h. erklärt wird? Dass man auf der Grundlage theils von Aussprach-, theils von Schreibfehlern neue Formen erfand, dafür liefert namentlich das Bombayer *Farhang* von 1859 zahlreiche Belege.

S. 95. batiā ,the bosom, breast' = سينه. Vergleiche dazu S. 91: *āsyā* ,the bosom, breast' = = بر. Das Wort *āsyā* ist, wie HAUG andeutet, aram. חדיא, . Nach meiner Ansicht sind und identisch. Aus der Grundform *(χadjā)* entstand einerseits , andererseits (man denke an die Schreibart) . konnte leicht zu werden und es brauchte nur ein Copist das am Anfange stehende für *b* zu nehmen, um die Form herauszubringen.

S. 96. bānbarbītā ,an elephant'. Im *Glossar,* p. 6 wird das Wort durch = پيل erklärt. Der Ausdruck , der auch

in dem Worte ואואלגושי = ולמיאו = پرستو, پرستوک wiederkehrt, ist das aram. בר ביתא und bedeutet ואואלגושי, wie Haug, p. 208 richtig bemerkt ‚hirundo domestica‘ (סוסיא בר ביתא). Darnach ist ושוולגושי der ‚zahme Elephant‘ im Gegensatze zum ‚wilden Elephanten‘, der unter dem darauf folgenden גדלפי = גיושל = زندهپیل gemeint ist. Ich lese den Anfang des Wortes גדלפי nicht *zang-*, wie es Hoshangji-Haug thun, sondern *zend-*, da es mit dem Anfange von גיושל offenbar identisch ist. Was bedeutet aber ושו, der Anfang von ושוולגושי? — Wenn das Wort nicht für ויו (für סיו) steht, dann sehe ich keinen anderen Ausweg als an das lateinische *barrus* zu denken, das zugleich mit *barrire, barritus* der Vulgär-, respective der Soldatensprache angehört haben mag und auf diese Weise in den Wortschatz des Pahlawi gerathen sein kann.

S. 100. chabūn גבון ‚riches, wealth, goods; fortune property; valuables‘ und 101: *chapūn* גפון, eine Nebenform dazu. Beide werden im *Glossar,* p. 12 durch سدل = arabisch خیر erklärt. — de Harlez (*Manuel du Pehlevi,* p. 240) identificirt גבון mit צבו, ܨܒܘ, was nicht passt, da צבו, צבותא ‚Verlangen, Wollen, Wille‘, aber nicht ‚Reichthum, Besitz‘ bedeutet. Wir müssen von der Form גפון ausgehen und diese ist offenbar nichts anderes als chald. צפון ‚verborgen, aufbewahrt‘.

S. 101. chībā גיבא and *chīpā* גיפא ‚wood, timber‘. Beide Worte werden im *Glossar,* p. 3 durch מסג = هیزم erklärt. — Hier hat de Harlez (a. a. O., p. 241) bereits das Richtige getroffen. Pahl. גיבא ist identisch mit chald. ציבא ‚Holzspäne, Gehölz, Gezweige, eigentlich was vom Holze oder den Bäumen abgeschlagen wird‘. (Levy.) Ganz dieselbe Bedeutung kommt auch dem Worte גיבא im Pahlawi zu.

S. 103. chōlman גולמן ‚a collar, an opening or breast of a garment‘. Some read it also *chorman.* Die Erklärung von גולמן als ‚a collar‘ ist nicht richtig. — Da גולמן unter den Theilen des Körpers (מסעמסי) angeführt wird, so kann sowohl dasselbe als auch das ihm entsprechende Pazand גריו = awest. *grīwa* nur ‚Hals‘ bedeuten.[1] Es ist identisch mit aram. צורא, ܨܘܪܐ = hebr. צואר.

[1] In diesem Sinne wird das Wort in dem *Guzarati-Pahlawi-Pazand Glossar,* S. 14 auch gefasst.

S. 112. dōbrā ירלג ,a sword'. Pers. دوال and دوبال. Da das Wort ein *ā* am Ende hat, kann es aus dem Neupersischen nicht stammen, sondern ist nothwendig semitisch. Ich vermuthe darin חרבא, ܚܪܒܐ. Aus חרבא wurde im Pahlawi ܣܠܕܝ, das zu ܣܠܓ und endlich zu ירלג verschrieben wurde.

S. 119. garajdaman ܕܠܕܡ ,the belly'. Das Wort findet sich in dem *Farhang* zum Khordah Awesta, der in Bombay 1859 erschienen ist, S. יש als ܘܠܓܡ شکم وبطن geschrieben. Neben ܕܠܕܡ verzeichnet das *Pahlavi-Pazand Glossary* noch die Form ܕܠܩܡ, wozu die Herausgeber bemerken: ,This word is translated in some MSS. ,enemy', being in juxtaposition with the word *dushman;* but this is certainly wrong; according to the classification, both this word and *dushman* mean ,belly' and not ,enemy'. Der letzte Theil der Bemerkung ist mir unverständlich. Das Wort *dušman* als solches kann nur ,Feind' bedeuten. Wahrscheinlich steckt in יוטם nichts anderes als dasselbe Wort, was in den oben citirten Formen vorhanden ist. Nach meiner Ansicht beruhen alle angeführten Formen auf einem alten Schreibfehler. Wir müssen zunächst ܕܠܣܡ = ܘܠܣܡ lesen, welches das aramäische כרסא, ܟܪܣܐ repräsentirt. Aus ܕܠܣܡ wurde ܕܠܕܡ und daraus ܕܠܓܡ oder ܘܠܓܡ und endlich ܕܠܩܡ, das mit dem semitischen Grundworte beinahe gar keine Aehnlichkeit mehr hat. Neben ܕܠܣܡ entstand die Form יטם oder יטם (ו = ܠ und ט oder ט für ܣ), welche mit יוטם ,Feind' identificirt wurde.

S. 121. gōbashyā ירטט ,honey' = chald. דובשא. HAUG bemerkt: ,It ought to be read *dobashyā.*' Es ist aber *dubšjā* in Uebereinstimmung mit der Aussprache des chaldäischen Wortes zu lesen.

S. 131. īzbā ܕܓܪ ,a jackal'. Dazu bemerkt HAUG: Comp. Chald. זאב ,a wolf'. Es ist sicher ܟܕܪ oder wie der Bombayer *Farhang* richtiger hat ܕܕܪ zu lesen. Solche Umstellungen zweier Buchstaben finden sich öfter. So steht p. 110 *dīkā* ܕܕܘܣ ,the beard', wo man ܕܩܘܣ corrigiren muss = syr. ܕܩܢܐ (SACHAU a. a. O., S. 727) und p. 129: *hunyā* ירטש ,an ear'. Comp. Chald. אודנא, contracted to אונא, wo man zwar *unjā* lesen kann, aber auch ein Fehler für ירטש möglich ist.

S. 135. jōdān יוטן ,a young man, a youth; young (some also read it *johān*). Im *Glossary and Index* steht p. 280: יוטן *yūdān* (trad. *jūdān*).

Probably corrupted (through the intermediate form [Pahlavi] *yūvān*) from [Pahlavi] *yūbān,* Z. acc. [Avestan], Sanskr. *yuvan,* Pers. جوان. Dies dürfte alles nicht richtig sein. Ich lese [Pahlavi] einfach *gušan* und identificire es mit dem bekannten neupers. گشن ‚Mann‘ = awest. *waršhni-* ‚Widder‘. WEST-HAUG trennen die beiden Bedeutungen von [Pahlavi] ‚male‘ und ‚young‘ von einander, wozu keine Berechtigung vorliegt. Identisch mit unserem [Pahlavi] ist [Pahlavi], S. 118: ‚Men, belonging to men; so translated in all glossaries‘, welches HOSHANGJI-HAUG *gangān* lesen.

S. 136. kad [Pahlavi] ‚small, little; low, inferior‘. Comp. Hebr. קטון. Dass [Pahlavi] mit dem hebräischen קטון nicht zusammenhängen kann, liegt auf der Hand. In der vorliegenden Form ist das Wort auch aus dem iranischen Sprachschatze vollkommen unerklärbar. Ich sehe darin einen alten Schreibfehler für [Pahlavi], das dem neupers. که entspricht und auf das awest. *kasu* zurückgeht. — Dass dies so richtig ist, beweist das Bombayer *Farhang* vom Jahre 1859, p. [Pahlavi], wo sich findet: [Pahlavi] = که, [Pahlavi] = کس وشخص, [Pahlavi] = کوچک.

S. 155. mashrūnatan [Pahlavi] ‚to gather, to collect, to select, choose‘. Dieses Wort ist sicher aus [Pahlavi], respective [Pahlavi] (vergl. [Pahlavi] = שבק, ܫܒܩ, [Pahlavi] = מקבל, [Pahlavi] = מובן) verschrieben und geht auf מבחר (von בחר) zurück.

S. 162. naglīā [Pahlavi] ‚fire‘. Dazu bemerkt HAUG: ‚It cannot be taken as a misreading for *nīryā,* although one might be tempted to do so by its being put together with *nūrā.*‘ — Dies ist grundlos; wir müssen nothwendig *nīrjā* lesen. Der Uebergang von *ū* zu *ī* erklärt sich aus der Aussprache des ersteren als *ü*, wie sie in [Pahlavi] *(χazūrā)* = ܚܙܝܪܐ, mandäisch (wie NÖLDEKE bei SACHAU a. a. O., S. 728 bemerkt) חאוורתיא, neusyrisch ܚܘܪܐ und [Pahlavi] = armen. [Armenian] vorliegt. Man sprach also [Pahlavi] = נורא, ܢܘܪܐ wie *nürā* und dieses wurde dann auch [Pahlavi] geschrieben.

S. 165. nasdaman [Pahlavi], see *namāz.* Und 164: *namāz* [Pahlavi] ‚prayer, adoration, worship, devotion; ministry, service‘. Pers. نماز. Dann steht 165 wieder *nasīm* [Pahlavi] prayer; see *namāz.* Some read it also *nusdam.* [Pahlavi] ist nichts anderes als [Pahlavi] und dieses ist, wie ich in dieser *Zeitschrift* IV, 354 nachgewiesen habe, ein alter Fehler für [Pahlavi].

6*

S. 166. navikīnam וויוכוו, 'I invite, invoke'. Z. ׳ווויםטק־ייטאי. Diese Zusammenstellung, respective Identificirung ist richtig. Die Pahlawi-Form ist aber nicht *navikīnam* zu lesen, sondern *nivēdīnam,* da für د in Zendworten oft و geschrieben wird, das dann mit و verwechselt wurde.

S. 166. nādān ויטא, 'splendid, luminous, bright, light, illuminated; illustrious, celebrated'. This word is explained differently in different MSS. In J. D. it is هوای بهشت, 'the paradisiacal air or breath'; E. D. has بیا, 'come'; and D. J. has روشن, 'splendid'; the last is the most suitable here, according to the classification'. Dazu bemerkt HAUG: 'The word is evidently the Assyrian *nādu, nahadu,* with is a frequent epithet of kings and is translated by 'augustus'; see OPPERT, *Exped. en Més.* II, p. 260, 303.' Dies ist alles unrichtig und blos die Erklärung von ויטא als روشن ist zu brauchen. ויטא ist offenbar ein Fehler für לויטא,[1] welches die ältere Form für לוטא ist, wie וויטטאוו die ältere Form für וויטאוו. לויטא, לוטא روشن, sind bekanntlich auf awest. *raōχšhna-* zurückzuführen.

S. 175. papar פפר, *paprā* פפרא. 'These words are very variously translated.' Ich halte die Bedeutung زانو für die richtige. Ich kann das Wort im semitischen Sprachschatze nicht nachweisen und vermuthe, dass es gleich *sarkōtā* סרכותא = راز, S. 203 (nach HAUG's richtiger Ansicht = latein. *secretum*) ein lateinisches Lehnwort = *poples* ist.

S. 214. shōman שומן, 'the forehead, front, face'. *šō* müsste ein einsilbiges semitisches Wort wie אב, אח, אם sein; von diesen Worten passt aber keines hieher. Ich vermuthe einen alten Schreibfehler für נבין respective נבין und identificire dieses mit dem aram. נבינא, ܓܒܝܢܐ, 'die Augenbrauen, der Stirnhöcker über dem Auge'. Neben שומן erscheint עימא پیشانی, das wahrscheinlich aus גבינא (ם = ז) verderbt ist. — In beiden Worten שומן und גבינא steckt ein und dieselbe Form, nämlich גבין, das eine Mal mit dem Suffixe ם, das andere Mal mit dem Suffix א, ein Fall, der im Pahlawi sich öfter wiederholt. In Be-

[1] Solche auf dem Abfall eines Buchstabens beruhende Formen finden sich öfter. So hat im *Minoig χrat* II, 182 aus ڪلوم, einem Fehler für ڪلوم, der Redactor des Pazand-Textes das Unding *zroved* fabricirt.

treff der Verwandlung von ر zu د vergleiche man neben den bereits oben unter *mashrūnatan* angeführten Beispielen noch ויעוינו, das man *wādūntan* liest, aber gewiss *n̓abadantan* ($\acute{n} = \text{ע}$) oder *obadantan* sprechen sollte, da es, wie West-Haug im *Glossary and Index*, S. 232 richtig bemerken, mit dem semit. עבד, ܥܒܕ unzweifelhaft identisch ist, und das dazu gehörige ויעו, das im *Pahlavi-Pazand Glossary*, S. 225 als *vakhīn* angeführt wird, mit dem Zusatze ‚probably *abdu* = Chald. עבד‘ und sogar S. 93 in der Form ויעו *bakhin* erscheint, ganz identisch mit ויעו ‚in, into, within‘ = בין, welches sonst ע geschrieben wird.

S. 215. ‌ tag ‚a date‘, im *Glossar,* p. 4 = ‌ = خرما. Das Wort muss dem semitischen Sprachschatze entlehnt sein. Ich sehe darin דקלא, ܕܩܠܐ ‚Dattel, Dattelbaum‘, דקילא ‚Dattel, Frucht der Dattelpalme‘. Verstümmelung von Fremdworten, wie im vorliegenden Falle, ist im Pahlawi nicht unerhört. So wird aus aram. ארקא ‌, aus ‌ (verglichen mit ‌) ‌.

S. 218. tarnāvaryā ‌ ‚a dunghill cock‘, Chald. תרנגולא. Man lese ‌ *(tarnagōljā)*. Damit identisch ist *tangūryā* ‌ S. 217, das ‌ zu lesen sein dürfte. Das Wort *alkā* ‌, das S. 58 als ‚a dunghill cock‘ angegeben wird, verdankt blos einer unrichtigen Interpretation des *Glossary*, S. 6 seine Entstehung. Dort steht nämlich: ‌ (so ist nämlich nach Salemann zu lesen), d. h. ‚der Hahn des Landes‘ (der Hahn, der nicht fliegt, sondern auf der Erde lebt). Die Worte ‌, ‌ bedeuten nämlich ‚Erde, Boden‘ (vgl. S. 149). Hoshangji-Haug ziehen ‌ als ‌ zu dem folgenden Worte ‌, was unrichtig ist und keinen Sinn gibt.

Wahrscheinlich ist aber unter ‌ nicht unser Haushahn sondern der Auerhahn תרנגול ברא zu verstehen, da demselben ‌ = دالمن, دال ‚Adler‘ vorangeht und ‌ (Salemann ‌) = كرك wahrscheinlich ‚Rebhuhn‘ folgt. — Die Worte ‌ (۱) halte ich für identische Formen, wie solche öfter im *Glossar* angeführt werden.

S. 228. vartā ‌ ‚a rose, a flower‘. Arab. ورد. Dazu bemerkt Haug: ‚Chald. ורדא, Pers. گل.‘ Es ist interessant zu constatiren, dass ‌ dem Aramäischen, das die Form selbst aus den iranischen Sprachen übernommen hat, entlehnt ist. Das ‌ entspricht semitischem *d*, *ḏ* ebenso

wie in [Pahlavi] ‚skin‘ = arab. جلد (S. 132) und [Pahlavi] ‚earth‘ = arab. ارض (S. 71). Diese Worte sind ebenso wie [Pahlavi] = arab. قمر (S. 138), [Pahlavi] = arab. شجر (S. 210) trotz dem Einspruche Haug's (S. 138), der die Uebernahme aus dem Arabischen läugnet, zu beurtheilen.

S. 237. zabzabā [Pahlavi] ‚the sun‘ = خورشيد. Dazu bemerkt Haug: ‚This is apparently a Semitic word, though it is not used in any of the Semitic languages as a name of the sun. The nearest approach is Chald. זיו ‚splendor‘, Syr. ܙܝܘܐ. As to its formation it is clearly a reduplication of a root *zab, zabab* or *zava*. Vullers *(Lexicon Persico-Latinum* ii, p. 1545) starts from the reading of the *Burhān-i-qāti* ربزبا, and explains it as ܪܒ ܙܝܘܐ ‚magnus splendor‘; but that reading is certainly only an orthographical mistake‘. — Ich kann diesen Erklärungen nicht beistimmen. Ich sehe in [Pahlavi] einen alten Schreibfehler für [Pahlavi] und identificire dieses mit dem aram. רברבא ‚gross, grossmächtig‘. Die Sonne wird auch in der Bibel das ‚grosse Gestirn‘ genannt, zum Unterschiede vom Mond und den anderen Himmelskörpern. — Die Veränderung von [Pahlavi] zu [Pahlavi] begreift sich leicht, wenn man das erstere als [Pahlavi] geschrieben sich vorstellt.

Nachtrag. S. 97. *bīnā* [Pahlavi]. So lautet die traditionelle Aussprache dieses Wortes, welches ‚Mond, Monat‘ bedeutet. Spiegel hält an dieser Aussprache fest und erklärt [Pahlavi] als das aramäische ירח mit vorgesetztem ב (*Trad. Lit. d. Parsen*, S. 423). Justi *(Bundehesh)* folgt ihm hierin und umschreibt das Wort mittelst بينخ. — Hoshangji-Haug, sowie auch Haug-West (*Glossary* 87) lesen [Pahlavi] *bidanā* und erklären es aus עדנא, ܥܕܢܐ ‚Zeit‘ mit derselben vorgesetzten Präposition ב. Ich muss gestehen, dass mich diese Deutungen, die allerdings in dem Worte [Pahlavi] ein Analogon haben, nicht befriedigen. Ich identificire [Pahlavi] mit dem arab. بدر ‚Vollmond‘ und lese dasselbe *badrā*. Das Wort gehört in die Reihe jener Fälle, auf welche Sachau (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* xxiv, S. 724) hingewiesen hat. Diese Wörter können ganz gut aus einem arabischen Dialekt stammen, aus dem sie vor dem Auftreten des Islam in das Pahlawi eingedrungen sind, so dass man ihretwegen das Alter von Schriftstücken, in welchen sie vorkommen, nicht zu verdächtigen braucht.

Die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. **G. Bickell.**

Da die von mir beabsichtigte Bearbeitung des Buches Jesu des Siraciden nach Art der Proverbien wohl nicht in der allernächsten Zeit druckfertig sein wird, so dürften einige vorläufige Mittheilungen über die strophische Anordnung desselben hier nicht unerwünscht sein; zumal sich kürzlich, unter enthusiastischem Beifalle, Ansichten über die hebräische Urgestalt dieses biblischen Buches haben vernehmen lassen, welche die Untersuchung in eine falsche Bahn lenken und fruchtlos machen müssten. Die Citate aus Ecclesiasticus sind doppelt bezeichnet, indem neben der Zählung der Vulgata die Randzählung der Tischendorf'schen Septuaginta-Ausgabe eingeklammert ist. In den Textberichtigungen bezeichnet add (addatur) eine in der erwähnten Septuaginta-Ausgabe (welche hier überall als gegebene Grundlage vorausgesetzt wird) erforderliche Ergänzung, om (omittatur) die Nichtursprünglichkeit einer Stelle. Ist eine Emendation urkundlich bezeugt, und zwar durch den complutensischen Text oder andere griechische Zeugen, so wird dies durch G angedeutet; V bezeichnet die Vulgata, P die Peschita. Letztere ist aus dem Hebräischen übersetzt, wenn auch (wie in den Proverbien) mit Benutzung des Griechischen, wie ich in der *Zeitschr. für kath. Theol.* 1882, S. 319 ff. nachgewiesen habe, wozu nachgetragen sei, dass XII 10 ἡ πονηρία αὐτοῦ durch ܡܣܪܗ, XXV 10 (7) ἐπὶ τέκνοις durch ܡܬܪܓܠܗ widergespiegelt wird; Verwechslungen, die nur aus dem Hebräischen, nicht

aus dem Aramäischen oder Griechischen, erklärlich sind (nämlich aus רעו, bzhgw. באחריתו).

Der Siracide schrieb in dem Hebräisch der spätesten protokanonischen Bücher und in dem Metrum der Proverbien. Jedoch verbindet er seine Distichen durchgängig zu vierzeiligen Strophen, was in den Proverbien nur bei den Weisheitsliedern, den Worten der Weisen und dem Schlusskapitel der Fall ist. Von dieser Regel gibt es jedoch zwei Ausnahmen. Einmal nämlich schliesst der Siracide gern eine zusammengehörige Spruchreihe mit einem vereinzelten Distichon wirkungsvoll ab, welches dann jedesmal besonders kernhaft, drastisch, und zusammenfassend lautet und in sich vollkommen abgeschlossen, ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden ist. Solcher vereinzelter Distichen finden sich zwölf, nämlich III 18 (16); VI 13; VII 40 (36); VIII 22 (19); XIII 30 (24); XIV 20 (19); XIX 1; XXXVII 6; 34 (31); XXXVIII 15; XLI 6 b—7 (4 c—d); XLII 14.

Andererseits ist das zweite Kapitel und der Hymnus Patrum XLIV 1—L 23 (21) in sechszeiligen Strophen (wie die Sprüche Agur's in den Proverbien) abgefasst. Ausserdem finden sich noch acht hexastichische Sprüche, und zwar zwei vereinzelte XXIII 18—19 (14); XXVI 25—27 (28); eine Gruppe von zweien IX 18—23 (13—16), und eine von vieren XX 20—31 (18—29).

Ausser dem alphabetischen Gedichte am Schlusse des Buches, worüber ich auf meine eben erwähnte Abhandlung verweise, gibt es noch mehrere alphabetisierende, d. h. aus je 22 Distichen oder Strophen bestehende. Das Selbstlob der Weisheit XXIV 5—31 (3—22), die Schilderung der Geschäftsleute XXXVIII 25—39 b (24—34 b), sowie die des Schriftgelehrten XXXVIII 39 c (34 c)—XXXIX 20 (15), die Theodicee XXXIX 21—41 (16—35), der Unterricht über wahre und falsche Scham XLI 17 (14)—XLII 8 und das alphabetische Mahnlied zur Erwerbung der Weisheit LI 18—38 (13—30) haben 22 Distichen. Dagegen besteht das Lehrgedicht über die Güte, Gerechtigkeit und Nachsicht des Schöpfers gegen den Menschen XVI 26—XVIII 14, sowie das Lob Gottes aus der Natur XLII 15—XLIII 28 (26), aus 22 vierzeiligen Strophen.

Man wird nun leicht alle Lieder und Spruchreihen des Siraciden nach ihrem strophischen Baue, welcher für das Verständniss des Inhaltes von grösster Wichtigkeit ist, feststellen und in das Hebräische zurückübersetzen können, wenn man zuvor noch die folgenden Textberichtigungen beachtet.

I 4 nach 1. *19* (13) om. *23 a* (19 a) om G, aus 9.

II 1 om Θεῷ G (auch in VP nur ein Gottesname). *22—23* (18) om.

III 7 (LXX) vorher add ὁ φοβούμενος Κύριον τιμήσει πατέρα GV. *21* (20) om P. *26 b (LXX)* vor a.

IV 7 om. *18* (17 a) om. *19* (17) om δὲ GVP. *25* (21) om. *23 (LXX)* nachher add καὶ μὴ κρύψῃς τὴν σοφίαν σου εἰς καλλονήν GVP. *31 b* (27 a) om καὶ GP.

V 11 c (9 c) om P, aus VI 1.

VI 11 om (ὡς σύ schiefer Gegensatz zu κατά σου in 12). *23* (22) nach 18; κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ist ein Uebersetzungsfehler für כְּשְׁמָה (wie ein verborgener Schatz). *32* (30) om P. *35 c—d* (35) om.

VII 3 om υἱέ P. *16* (15) om P. *17 b (LXX)* mit allen Zeugen gegen den Schreibfehler im Cod. Vat. vor 17 a. *28* (26) om.

VIII 7 (6) om. *17* (14) nach 1.

IX 5 om.

X 2 om. 7 fand P am Anfange כי; ebenso vor *22* (18). *8* om. *10—12 a* (9 b—10 a) om (Anspielungen auf die heidnischen Weltmächte und auf den Tod des Antiochus Epiphanes, veranlasst durch das Sprichwort im folgenden Stichos, wo jedoch P מהלך statt מלך fand). *12 b* (10 b) καὶ am Anfang om P. *28* (25) nach XI 1. *30* (27) καὶ περισσεύων ἐν πᾶσιν ἤ GVP.

XI 9 om. *13 c* (13 a) add ἀπὸ συντριβῆς G. *19* (19 a—b) om, aus Luk. XII 19.

XII 4—6 (LXX) hat P in der folgenden, ursprünglichen Anordnung: 5 e—f; 5 c—d; 6; 4; 5 a—b. 7 *(LXX)* om VP; aus 4 wiederholt, womit ja ursprünglich der Abschnitt schloss. *11 c—d (LXX)* om V. *12 e—f* om. *14* (15) om. *16 a (LXX)* om καὶ VP.

XIII 6 (5) om. *10* (8) sind höhnische Worte des reichen Ausbeuters. *25* (21) om.

XIV 11 b muss P σεαυτῷ statt κυρίῳ widerspiegeln, so dass προσφορᾶς Speisen bedeuten würde, was besser zu Parallelismus und Zusammenhang passt. *13* om.

XV 13 vor 21 (20).

XVII 14—15 (17) om. *18* (22) nach ἐλεημοσύνη add δέ G.

XVIII 5 (6) om. *19—20* a (19) om.

XIX 10 nach 7. *14* om. *20* (23) πανουργία P.

XX 2—3 (4) om (der Gedanke unterbricht den Zusammenhang und entspricht nicht dem unnöthig derben Bilde). *18* (16) ἄρτον αὐτοῦ V; vom Parallelismus gefordert.

XXI 9 (8) om. *24* (21) om (nachträgliches Gegenstück zu dem zweitvorhergehenden Verse, vom Rande an eine Stelle des Textes versetzt, wo es den Zusammenhang stört).

XXII 4 om P. *6* om. *13* (12) om (gegen XXXVIII 18, bzhgw. 17). *15* (13 c—d) om. *20* (16 d) vor οὐ add φόβῳ GV. *17 (LXX)* om V. *27 a—b* (22 a—b) om (widerspricht dem Folgenden). *30* (24) unterbricht hier den Zusammenhang, scheint aber eine, irgendwie hierher verschlagene, richtigere Uebersetzung von XXVIII 13 (11) zu sein, an welch letzterer Stelle P der hier vorliegenden Fassung sehr nahe kommt.

XXIII 1 om (eine an falscher Stelle eingeschaltete Randnote, welche schon die Erwähnung der Feinde in 3 voraussetzt). *4* om πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου. *12* (11 a—b) nach 10 (9). *20* (15) nach 17 (13). *26* (18 e) hätte der Uebersetzer τῶν ἁμαρτιῶν μου zum vorhergehenden Stichos ziehen und dann eine neue Strophe beginnen sollen, deren erster Stichos war: an den Höchsten denkt er nicht. *37* (27) οἱ καταλειφθέντες ist nur erklärender Zusatz.

XXIV 7 a (LXX) vorher add καὶ GVP. *14 a—b* (9) nach 6 (3). *20* (15) om δέδωκα ὀσμήν GP. *33* (23) om κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ, aus Deut. XXXIII 4. *41* (30) om (beruht auf der falschen Voraussetzung, dass im Folgenden die Weisheit rede). *47* (34) om P, aus XXXIII 18 (XXX 26).

XXV 8 b (LXX) add μακάριος ὃς εὗρε φίλον (πιστόν) VP, aber in beiden Uebersetzungen irrig an die Stelle von 9 a (LXX) getreten, so

dass die Zehnzahl der Makarismen nicht herauskommt (in P ܢܣܩܐ ohne Pluralpunkte zu lesen). *14—15* (11) om; aus XL 28 (27) entlehnt, wo in P dieser Vers noch vorhergeht. *23* (15) θυμὸν γυναικός VP. *33* (24) om.

XXVII 4 (3) om κατὰ σπουδήν P. *7* (6) ἐνθυμήματα. *9* (8) om. *16* (15) om. *20* (18) τὴν τρίχα αὐτοῦ P. *27* (24) nach 25 (22). *30* (27) om.

XXVIII 10 d (LXX) mit den übrigen Textzeugen gegen den Schreibfehler im Cod. Vat. nach 10 a. *13* (11) vgl. zu XXII 30 (24); statt des in unerträglicher Weise aus dem Bilde fallenden ἔρις κατασπευδομένη muss etwas gestanden haben, was entweder Feuer bewirkt (so in P ܢܘܪܐ ܘܟܒܪܝܬܐ) oder diesem vorhergeht (so die Doublette in XXII 30, bzhgw. 24 ἀτμὶς καμίνου καὶ καπνός); letzteres wohl ursprünglich, da ܟܒܪܝܬܐ eine verdächtige Aehnlichkeit mit ܟܒܪܐ hat. *14c (12c)* om (vgl. den in Vajjiqra rabba dem Inhalte nach erhaltenen Originaltext). *15* (13) om. *24 (LXX)* hätten die Verba nicht als Imperative, sondern als Praesentia übersetzt werden müssen; dem Leser wird eine gleiche vorsichtige Sorgfalt, wie er sie für Hab und Gut thatsächlich übt, auch für seine Zunge empfohlen. *30* (26) vor 26 (22), in welchem Verse P ebenfalls den Leser angeredet sein lässt.

XXIX 20 (15) om P. *23 (LXX)* add καὶ ὀνειδισμὸν παροικίας σου μὴ ἀκούσῃς GVP.

XXX 11 (LXX) sind die im complutensischen Texte, V und P erhaltenen Stichen καὶ μὴ παρίδῃς . . . αὐτοῦ ἐν νεότητι, welche dort richtig nach ἐξουσίαν ἐν νεότητι stehn, in den meisten anderen griechischen Handschriften durch Homöoteleuton ausgefallen und dann in der römischen Ausgabe (aber nicht im Cod. Vat.) hinter προσκόψῃ wieder eingeschaltet. *12 (LXX)* nach σοι add καὶ ἔσται σοι ὀδύνη ψυχῆς GV. *13* nach 10. *17 b (LXX)* vor ἢ add καὶ ἀνάπαυσις αἰῶνος GVP. *19* om οὔτε γὰρ ἔδεται οὔτε μὴ ὀσφρανθῇ. *21* (20) om.

XXXI 36—37 (XXXIV 28) om.

XXXII (= XXXV) *1 b* om. *2 b* (2 a) om. *17* (13) om. *22 a* (18 a) ἀλλοτρίου. *23* (18) fiel durch Homöoteleuton der in V erhaltene letzte Stichos (et suis insectationibus arguetur) aus.

XXXIII 6 (XXXVI 6) om. *XXXIII 10 a—b* (XXXVI 9) om (bezieht den Unterschied der Tage irrig auf Sabbat und Feste, statt

auf die Jahreszeiten). *XXXIII* 31 (XXX 39) sind nur die beiden ersten Stichen des griechischen Textes ursprünglich, worin aber ὡς σύ mit GV in ὡς ἡ ψυχή σου zu verbessern und ἐν αἵματι als falsche Uebersetzung von ברמים (um theueres Geld) zu betrachten ist; V hat von den beiden folgenden glossatorischen Stichen nur den ersten, aber zwischen den beiden ursprünglichen, eine Stellung, welche jene beiden auch in P haben.

XXXIV (= XXXI) *31 c—d* nach 24.

XXXVI 7 (XXXIII 7) add ὅπως διηγῶνται τὰ θαυμάσιά σου G. *XXXVI 13 d* (16 b) musste das in VP erhaltene κατακληρονόμησον durch die Verschiebung der Heftlagen in den griechischen Handschriften zu dem sinnlosen κατεκληρονόμησα werden. *XXXVI 20* (23) vor 23 (26).

XXXVII 5 om. *18* (14) om. *21 a* (17) om ἀλλοιώσεως, aus XIII 31 (25); ἴχνος ist Uebersetzung von חקר (Rathschluss, Nachsinnen). *21 c* (18 c) om (zerstört den Sinn des Spruches). *25* (22) nach 22 (19); in jenem Verse ist das letzte Wort αὐτοῦ statt αἰνετοί oder πιστοί zu lesen, da ja von einem nur sich selbst nützenden Weisen die Rede ist.

XXXVIII 1 b πρὸ τῆς χρείας αὐτοῦ mit P und dem erhaltenen Originaltext, wodurch sich 1 c als unecht erweist. 7 ἐθεράπευσε καὶ ungenau für רפא (der Arzt) in P und dem hebr. Urtext. *12 a* (12 b) om P. *28 b* (27 b) muss nachher ein Distichon ausgefallen sein, da eine Ausführung über πᾶς τέκτων καὶ ἀρχιτέκτων (= חרש ואומן) angekündigt ist und man daher nicht blos von Siegelstechern zu hören erwartet; ich vermuthe im Original לחצב עץ לקרש וקורה: וצור לאבני נוית. *37 b* (33 a) add vorher ἐν βουλῇ λαοῦ οὐ ζητηθήσονται GP.

XXXIX 6 (5) om τὸν ποιήσαντα αὐτόν P. *17 (LXX)* vorher in allen Handschriften (auch im Cod. Vat.) der in der römischen Ausgabe übersehene Stichos καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν · τί τοῦτο · εἰς τί τοῦτο; *26* (21) om (aus 17 wiederholt; 38, bzhgw. 32, bezeugt, dass diese Worte im Anfange der Theodicee vorkamen). *32* (27) om, aus 30 (25). *37* (31) ist am Schlusse ein Stichos ausgefallen, im Originale etwa ולא יאחרו מפקדתם.

XL 2 a hat der Uebersetzer die Präposition את irrig als Accusativzeichen aufgefasst, daher auch καὶ φόβον übersetzt statt φόβος. *4 c—d* (5 a—b) nach 2. *9* om ἐπαγωγαί. *10* om P. *17* om; aus 28 a

(27 a) und 12 b. *28* (27) ging ein in P erhaltenes, durch Homöoteleuton ausgefallenes, Distichon vorher, welches sich in den anderen Textzeugen nur XXV 14—15 (11) erhalten hat (in P sind daselbst seine beiden Stichen durch ein anderes Distichon von einander getrennt, was auf spätere Einschaltung zu deuten scheint). In 28 a (27 a) fand der griechische Uebersetzer das Paradies Eden, der syrische das aramäische Wort für Zeit; das Original lautete wahrscheinlich יראת י׳ עֲדֶן בְּרָכָה die Furcht Jahve's wird noch (wenn es auch vorläufig nicht so scheinen sollte) Segen erlangen.

XLI 8 (5) om. *14 b* (11 b) om οὐκ ἀγαθόν V. *17 b—18 b* (14 b—15 b) om, sehr störend aus XX 32—33 (30—31) wiederholt. *24 a* (19 a) om das erste καὶ GP. *25 b—26 b* (20 b—21 b) müssen die drei Stichen in umgekehrter Reihe auf einander folgen.

XLII 1 c—d om. *5* muss nach dem zweiten καὶ ein Stichos durch Homöoteleuton ausgefallen sein, indem der griechische Uebersetzer oder ein Abschreiber (in P fehlt fast die ganze Belehrung über wahre und falsche Scham) das darauf folgende περὶ mit dem περὶ vor dem nächsten Stichos verwechselte; vor περὶ παιδείας stand also ursprünglich kein καὶ. *16 a* om (unterbricht den Zusammenhang, anticipiert XLIII 2 und würde dazu nöthigen, den folgenden Stichos, statt auf Gott, auf die Sonne zu beziehen). *24 b* (23 b) καὶ vor ἐν VP.

XLIII 2 om ἐν ἐξόδῳ P. *14 a* (13 a) χειμῶνα. *18 a* (17 a) vor 17 a (16 a) G.

XLIV 2 om (unterbricht den Zusammenhang und gehört gar nicht zum Lobe der Vorfahren). *4 b* γραμματεῖς . . . λόγοις; der folgende Stichos beginnt mit ἐν παιδείᾳ, wie VP richtig gefunden haben. *9 c—d* om P. *11* (11 a) ἀγαθά VP. *12 a* (11 b) εἰς ἔκγονα P; ἐν ταῖς διαθήκαις beginnt den folgenden Stichos GVP. *14* εἰς γενεὰν καὶ γενεάν GVP. *16* om P (Henoch kann unmöglich zweimal aufgezählt worden sein). *18 b* (17 d) ὅτε mit den übrigen Textzeugen gegen den Schreibfehler des Cod. Vat. διὰ τοῦτο. *24* (22) wird das Original Abraham's Namen nicht genannt haben. Die ganze Strophe möchte etwa lauten: וכן
ביצחק הקים למען אביו : ברכת כל אדם ובריתו : ובראש יעקב הניחו : בברכותיו יכירנו :
וינחל יחלק חלקיו : שבטים שני עשר יחצם :

XLV 9 b—c (8 a—b) vor 12 (10); die ganze folgende Beschreibung des Ornates kann unmöglich von ἐκύκλωσεν abhängen. *10 a* (8 c) om. *11* (9) am Schlusse ein Stichos ausgefallen. *14* (12) om ἐκτύπωμα σφραγίδος ἁγιάσματος (Glosse aus Ex. XXVIII 36 nach LXX). *15* (12) ὡραῖα gehört zum folgenden Stichos, so V. *15—16* (13) müsste mit ἕως αἰῶνος, sowie mit διὰ πάντος (ungenaue Uebersetzung statt: jedesmal wann, so oft als), ein neuer Stichos beginnen, und hätte statt ἐνεδύσατο ein Futurum stehn sollen. *17* (14) αὐτῶν G; ἐνδελεχῶς ungenaue Uebersetzung für das tägliche Opfer. Im Hebräischen hatte die Strophe wohl ungefähr folgenden Wortlaut: מחמדי עין מעדנים: נעימים אין משלם לפניו: לעולם לא ילבשם זר: כי אם בניו מאחריו: בכל עת יעלו עולותם: תמיד פעמים יום יום. *21 c—d* (17 c—d) om P. *27* (22) add καὶ vor κληρονομία mit GP, und nachher mit P: in Israel. Das Distichon lautete vielleicht im Originale כי יי הוא חלקך : ונחלתך בישראל. *29 b* (23 e) nach 29 c (23 f). *31 a* (25 a) durch Homöoteleuton verkürzt, ursprünglich καὶ διαθήκη κατὰ διαθήκην. *31 b* (25 b) add Ἰεσσαί GVP. Der folgende Stichos, wo μόνου ein auf Missverständniss beruhendes Einschiebsel ist, beginnt eine Strophe. *31 c* (25 d) sind die Lesarten Ἀαρών und αὐτῷ nach P mit einander zu verbinden. Im Originale mag gestanden haben נחלת מלוכה מבן לבן: נחלת אהרן לו וזרעו:

XLVI 4 a (3 a) lautete wohl ursprünglich, wie in P: wer konnte vor ihm Stand halten? *4 b* (3 b) πολέμους Κυρίου αὐτὸς ἤγαγεν GP. *6 b* (5 b) om P, aus 19 (16). *6 d* (5 d) om. *8 c* (6 e) om. *9* (7) om ἀντιστῆναι ἔναντι ἐχθροῦ. *10 c—d* (8 c—d) om. *15 b* (12 b) wohl ursprünglich שמם יחליף בבני כבודם. *16 a* (13 a) om αὐτοῦ und προφήτης Κυρίου. *18* (15 b) ἐν ῥήμασι GV; om πιστὸς ὁράσεως G. *19 a* (16 a) om P, aus 6 (5). *22* (19) om καὶ ἕως ὑποδημάτων P. *23 c—d* (20 c—d) om.

XLVII 5 (4 c—d) om. 7 *c* (6 c) nach 8 a (7 a). *12* (10) τὸ ἅγιον ὄνομα αὐτοῦ ungenaue Uebersetzung von שם קדוש. *13 a—b* (11 a—b) om (gegen XLIX 5, bzhgw. 4). *19* (18) ἐπικαλεσαμένου σου G = בקראך. *21* (19) om. *22* (20) κατανυγῆναι GVP. *23* (21) om ἄρξαι P. *26—28* (23) werden die beiden ersten Distichen der Strophe gelautet haben: וישכב עם אבותיו: ויעזב שלמה אחריו: מורע נבלת עַמּוֹן: חסר תבונות רחבעם. *28 b* (23 e) nachher zwei Stichen ausgefallen, der letzte der vorhergehenden

und der erste der folgenden Strophe; dieser hat sich in P erhalten (ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܕܘܟܪܢܐ) und muss echt sein, da Jeroboam unmöglich als hinterbliebener Nachkomme Salomo's bezeichnet sein konnte. Im Hebräischen lautete das Distichon vermuthlich ואל יהי לו זכרון: לשם ירבעם בן נבט. *30* (24 b) om. *31 a* (25 a) om G.

XL VIII 14 a (13 a) om (eine zweite Uebersetzung des vorhergehenden Stichos). *14 b* (13 b) om P. *18* (16) om. *19 c—d* (17 c—d) om P. *22* (20) om ταχύ G.

XLIX 8 (6) beginnt ein neues Distichon mit ἐν χειρὶ Ἱερεμίου; das folgende γὰρ ist ungenaue Uebersetzung des Relativums אשר. *9 c—d* (7 c—d) om P, aus Jer. I 10 nach LXX. *11* (9) bezieht sich auf Iob, wie P richtig erkannt hat. Der Sinn war jedenfalls, Ezechiel erwähne auch Iob's, als eines Beispieles oder Bürgen für die schliessliche Belohnung der Gerechten. Vielleicht schrieb der griechische Uebersetzer ursprünglich ἐν ὁμήρῳ, κατορθῶσαι; freilich hat schon er den Eigennamen Iob verkannt und Feinde daraus gemacht. So gelang es dem Siraciden, den Nebenzweck seines Hymnus Patrum, eine Aufzählung der heiligen Schriften, vollständig zu erreichen, was sonst bei dem Nichtisraeliten Iob Schwierigkeiten gehabt hätte. Die beiden ersten Klassen des jüdischen Kanons erwähnt er ausnahmslos, von den Hagiographen aber nur Psalmen, Proverbien und Iob. Denn dass er Nehemias auch deshalb erwähnt hätte, weil ihm dessen Aufzeichnungen bereits als kanonisch galten, ist unwahrscheinlich, da alsdann Esdras nicht durch seine Abwesenheit in dem Verzeichnisse glänzen würde. *12 a—b* (10 a—b) vor 15 (13); die jetzige Stellung erweist sich schon dadurch als falsch, dass 12 c—d (10 c—d) nach der richtigen Lesart wieder von Ezechiel handelt. *12 b* (10 b) εἴη τὸ μνημόσυνον ἐν εὐλογίαις G, statt des aus XLVI 14 (12) hierher versetzten Stichos. *16* (14) om τοιοῦτος GP. *17 b* (15 b) ist mit P vor L 1 zu setzen, wo es mit dem Eigennamen Simon zusammen den ersten Stichos der Strophe bildet, hebräisch etwa שר אחיו עז עם שמעון.

L 13 d—14 a (12 d—e) nach 12 (11); in P fehlen jene beiden Stichen. *14 b* (13 a) om καὶ P. *19* (17) ist nur ein Distichon nach dem, in P erhaltenen, ursprünglichen Text, welcher die Dittographie

κατέσπευσε καὶ noch nicht hat und nur einen Gottesnamen verwendet. Hebräisch wohl ויפל יחד כל העם: אפים ארצה להשתחות לי׳. *25 c* (23 c) om P. *29* (27) muss Ἱεροσολυμίτης späterer Zusatz sein, da es dem Metrum unbedingt widerstrebt. Der Stichos lautete sicher ursprünglich אני ישוע בן סירא.

LI 7 c (6 a) om. *14 a* (10 a) om. *15 c* (11 c) vorher ein Stichos ausgefallen, welchen P bewahrt hat (ܗܡܝܡ ܒܥܠܡ ܡܢܝܐ ܟܠܟܠ). *18* (13) gehört ἐν προσευχῇ μου zum folgenden Stichos, wie das Alphabet beweist. *19* (15 a) ἐξήνθησεν V. *20 b (LXX)* mit den übrigen Textzeugen gegen den Fehler im Cod. Vat. vor 20 d (LXX). *32 a* (24 a) τί ἔτι V = על מה, durch das Alphabet gefordert. *34* (26) ist nach ἐγγύς ἐστιν aus P zu ergänzen ܠܟܠ ܕܨܒܐ ܠܗ ܘܕܡܫܐܠ ܢܫܟܚܗ, wodurch das Qof-Distichon vervollständigt wird. Der Ausfall bewirkte, dass das nächstfolgende Wort, ursprünglich εὑρήσει, zu εὑρεῖν werden musste.

Eine noch nicht abgeschlossene Zusammenstellung der Citate aus Sirach in den Talmuden, Midraschen und anderen jüdischen Schriften, welche viel neues Material bringt, veröffentlicht eben Schechter in der *Jewish Quarterly Review.* Einstweilen lassen sich als eigentliche Citate des hebräischen Urtextes feststellen: III 22—23 (21—22); V 5—7 (5—6); VI 6—8; 13; IX 3 b; 8 a (lies עינך = ὀφθαλμόν); 9 a (8 c), wo כי und יפה mit dem Uebersetzer wegzulassen sind; 12—13 a (9 a—b); XI 1 b (mit falschem Suffix, weil in fremdartigen Zusammenhang gebracht); 30 (28), lies ו = καὶ statt כי; 31 a (29 a), mit falscher Anknüpfung an das vorher Citirte; 34 a (32 a); XIII 14 c—d (11 c—d); 20 (16); 31 (25); XIV 11 a; 12 (die Anfänge der Stichen in falsche Verbindung gebracht); 17 b (16 b); XVI 16—17 (17); XVIII 23 (lies נפשך = σεαυτόν); XXI 25—26 (22—23); XXV 4 (2 c—d), wo nur am Schlusse חסר לב fehlt; 5 (3); 18—19 (13); XXVI 1; 3 (lies מתן טוב statt des neuhebräischen מתנה טובה); XXX 22 a (21 a); 25 a (23 c); XXXVIII 1; 4 a; 7 a—b (7—8 a); XL 30 a (29 a), wo אל statt על zu lesen; XLII 9 a—b (lies משמרות = ἀγρυπνία statt מטמונת). Alle diese Stellen bezeugen das siebensilbige Metrum und enthalten nicht mehr Spuren von Mischna-Hebräisch als etwa Koheleth.

Der Chaṭîb bei den alten Arabern.

Von

I. Goldziher.

1. Nicht minder als der Dichter war im arabischen Alterthum auch der Chaṭîb, der Redner und Wortführer des Stammes, eine hochangesehene Person.[1] Er ist Vertreter des Stammes, Sprecher in seinen öffentlichen Versammlungen *(mawâsim)* und er redet in dessen Namen, wenn die Angesehenen des Stammes auswärts in der Fremde erscheinen *(wufûd)*, er führt ihre Sache und kündet ihren Ruhm. Zuweilen tritt er zusammen mit dem Stammes-Dichter auf und vertritt mit diesem vereint die Angelegenheit seiner Angehörigen. Die Erzählung von der Abordnung des Tamîm-Stammes bei Muḥammed, wo ʿUṭârid b. Ḥâǵib als Chaṭîb der Tamîmiten (خطيبهم) und Al-Zibriḳân b. Badr als der Śâʿir erscheint,[2] ist für diese Verhältnisse immer lehrreich.

Wenn das Gedicht zur Anfachung der kriegerischen Leidenschaft benützt wurde, so scheint der angesehene Mann als Chaṭîb die Rolle des Friedensvermittlers und Schiedsrichters zwischen den streitenden Parteien geübt zu haben;[3] dies wird als besonderer Beruf der Chuṭabâʾ hervorgehoben.[4]

---

[1] Der Beduine sagt noch jetzt von einem mächtigen Häuptling: al-ḳaul ʿindahu ‚dass das Wort bei ihm ist' (Wetzstein, *Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste*, 10, 4 v. u., *ZDMG*. xxii, 74), und bekanntlich nannten die alten Araber das Oberhaupt: den Sprecher, vgl. die in *Muh. Stud.* ii, 52, Anm. 4 angeführten Stellen.

[2] Ibn Saʿd, ed. Wellhausen 31, Ibn Hiśâm, 934 unten.

[3] Durejd b. al-Ṣimma und Mâlik b. ʿAuf in der Fehde zwischen ʿAbbâs b. Mirdâs und Chufâf, *Ag.* xvi, 141, 15.

[4] Rabîʿa b. Maḳrûm, *Ag.* xix, 93, 25:

ومتى تَقُمْ عند اجتماع عشيرة * خُطباءنا بين العشيرة يُفْصَل

Auf einer Linie mit dem Heldenmuth und der Tapferkeit im Kriege werden demnach die arabischen Edeln als Meister der Redefertigkeit gepriesen.

‚Er ist der Tapfere, der schneidige Redner (Chaṭîb), der kühne Ritter und der wackere Held.‘[1]

Aus b. Ḥaǵar in seiner Marṯija auf Faḍâla b. Kalda al-Asadî:

‚Wer wird nun der Redner des Stammes sein, wenn sie sich um die Könige versammeln,

‚Wer wird die unter der Fahne stehenden (Krieger) führen auf unwegsamem Boden?‘[2]

Und auch zum Ruhme des ganzen Stammes[3] wird gesagt, dass er neben Freigebigen und Hochherzigen auch den Chaṭîb zu den seinigen zählen könne; z. B. Aʿšâ Ḳejs in einem Ruhmgedicht auf seinen Stamm:

‚Unter ihnen ist Ruhm und Hochherzigkeit und unter ihnen ist Heldenmuth und der ausgezeichnete Redner.‘[4]

In feierlicher Haltung, auf seinen Stab oder Bogen gestützt, trägt der Chaṭîb seine Rede vor; darin hat man ein besonderes Kennzeichen der arabischen Art in der Ausübung des Rednerberufes erblickt.[5] Aus späterer Zeit sind wohl die im *ʿIḳd* II, 156 ff. mitgetheilten Verhaltungsregeln für das äussere Auftreten des Chaṭîb. Besonders wird vor dem Streichen des Bartes (مسح العثنون) dringend gewarnt. Diese Geberde, sonst gewöhnlich als Zeichen der Angst[6] oder des

[1] *Ag.* x, 42, 15, vgl. *Huḏ.* 74: 4 (Zeit des Muʿâwija), wo Abû-l-ʿIjâl seinen verstorbenen Bruder neben kriegerischen Tugenden damit rühmt: ولا حَصِر بخُطبته اذا ما عَزَّت الخُطب.

[2] Ḳudâma b. Ǵaʿfar, *Naḳd al-šiʿr* 35.

[3] Vgl. *ʿIḳd* I, 217 Ḳejs b. ʿÂṣim al-Minḳarî von seinen Stammesangehörigen:

خطباء حين يقول قائلهم * بيض الوجوه أعِفّة السنّ

[4] والخاطب السلّاق, Ibn Hišâm, 695, 7; die gewöhnlichsten Epitheta des Redners im Altarabischen findet man aufgezählt in ʿAbd al-Raḥmân al-Hamadânî, *Al-alfâẓ al-kitâbijja*, Beyrût 1885, 184, 5 ff.

[5] Vgl. *Muh. Stud.* I, 169.

[6] S. meinen Aufsatz in *Zeitschr. für Völkerpsych.* XVI, 382; vgl. *Fragm. hist. arab.* ed. de Goeje 394, 6 v. u. In dem von Muḥammad b. Ḥabîb (st. 245) redi-

Reuegefühles und der Trauer[1] erwähnt, dient zugleich als Ausdruck Drohung.

‚Sulejm kam zu mir sammt und sonders — so sagt Al-Śammâch — und um mich herum streichen sie im Baḳîʿ ihre Bärte', d. h. um mich zu bedrohen und mir Angst einzujagen.[2] Darum sollte der öffentliche Redner diese Geste vermeiden.[3]

2. Wir haben aus obigen Ausführungen ersehen können, dass der Chaṭîb bei den alten Arabern eine nicht nur nicht untergeordnete Stellung — etwa die eines besoldeten Rhetors — einnahm, dass vielmehr jener, den man Châṭib al-ḳaum nennen konnte, einer der angesehensten, gebietenden Männer seines Stammes war. Diese Anschauung dauerte auch innerhalb des Islam fort, solange in den dominirenden Kreisen die alte arabische Weltanschauung vorherrschte. Von diesem Gesichtspunkte aus muss die Thatsache beurtheilt werden, dass die ersten Männer der neuen Gesellschaft, die Chalifen selbst, die Chaṭîb's der Gemeinde sind, welche die liturgische Chuṭba verrichten. Es ist ein Irrthum, vorauszusetzen, dass diese Einrichtung durch das theokratische Wesen des alten Islam zu erklären ist. Dieselbe findet vielmehr ihre Erklärung in ihrem Zusammenhange mit der im heidnischen Alterthume geltenden Auffassung vom Chaṭîb. Im Sinne derselben ist es unerlässlich, dass der angesehenste Mensch der Chaṭîb der Gesellschaft sei. Es war also in arabischem Sinne selbstverständlich, dass der freigewählte Chalife das Amt des Chaṭîb führe. Mit ihrer unverfälscht arabischen Weltanschauung hängt

---

girten Dîwân des Umejja b. Abî-l-ṣalt (*Chizân. ad.* II, 543) لا امسّ الازقان ذات السبال, Schol. لا اجزع.

[1] Ibn Ḳutejba, ed. Wüstenf. 146, 7, Al-Masʿûdî v, 60, 7 يدى الى ذقنى (Reue), Al-Śahrastânî, ed. Cureton 132, 3.

فلم أر الّا واضعا كفّ حائر * على ذقن او قارعًا سنّ نادم

vgl. *Fragm. hist. arab.* 78, 2.

[2] *Ag.* VIII, 103, 16: تمسّح حولى بالبقيع سبالها, *Chiz. ad.* I, 525: يريد انّهم يمسحون لحاهم ويتهدّدونه ويتوعّدونه وقال الاعلم يمسحون لحاهم تأهبّا للكلام

[3] Dieselbe wird jedoch *Chiz. ad.* II, 137 im Commentar zu einem Verse des الاشعر الجوفىّ auch als علامة الصّلح gedeutet.

auch die von uns anderwärts[1] weitläufiger besprochene Thatsache zusammen, dass gerade die Umejjaden — also nichts weniger als im Sinne des theokratischen Regiments gestimmte Leute — so viel Gewicht darauf legten, mit einem ihrer weltlichen Stellung entsprechenden äussern Glanze als Chaṭîb's der Gemeinde aufzutreten.[2] Damit waren sie nicht liturgische Functionäre, sondern die Ersten ihres herrschenden Stammes. Wie viel der Umejjade auf diese seine Befähigung zum Chaṭîb gab, eine Fähigkeit, welche das Charakterbild des angesehenen Arabers vervollständigte, lässt sich aus einem kleinen Zuge in der Biographie des Walîd I. ersehen. Dieser lässt sich durch den Dichter und Sänger Ibn Surejǵ eine Ruhmesḳaṣîde vortragen, in welcher seine Herrschertugenden gepriesen werden. Nachdem er dies Gedicht angehört hatte, setzt der Chalife die Bemerkung hinzu: ‚O Naufalî (der Sänger war Maulâ dieses Stammes)! und auch ein Chaṭîb (bin ich).'[3] Die Rühmung dieser Eigenschaft fehlte in dem panegyrischen Producte des Lobredners. Freilich war zu dieser Zeit die Chuṭba noch in lebendigem Zusammenhange mit ihrer Stellung im alten Araberthum. Im spätern Chalifat, als die arabischen Triebe fremden Einflüssen den Platz räumten, fiel das Chaṭîb-Amt des Chalifen unter andere Gesichtspunkte. Hârûn al-Raśîd lässt die erste Chuṭba, die sein Sohn Al-Ma'mûn zu halten hatte und mit welcher derselbe grosse Wirkung erzielte, für denselben durch Andere concipiren.[4] Die ʿabbâsidische Chuṭba war bereits eine kirchliche Function geworden, der Chalife wollte als Chaṭîb nicht mehr seine Herrschernatur in altarabischem Sinne zur Darstellung bringen.

Wie einseitig die Chuṭba der alten muhammedanischen Zeiten betrachtet würde, wenn man dieselbe blos als liturgischen Act in Betracht zöge, zeigen uns namentlich auch viele Daten, aus welchen man ersehen kann, dass in der alten Zeit das Minbar nicht nur religiösen Zwecken diente, sondern als Tribüne für die Besprechung

---

[1] *Muh. Stud.* II, 41—42.

[2] *Jâḳût* IV, 494, 17: ملوكًا بأرض الشّام فوق المنابر, vgl. einen Vers im TA زبرق.

[3] *Ag.* I, 119, 18: يا نوفلىّ وخطيب.

[4] *Ag.* XVIII, 82.

aller öffentlichen Angelegenheiten galt.[1] Der Chalife sprach auch über private Interessen vom Minbar aus. ʿOmar verheiratete die Tochter des Ǵundab b. ʿAmr von der Kanzel herab an ʿOṯmân.[2] Erst in der ʿabbâsidischen Zeit vollzieht sich die innere Wandlung der Chuṭba zu einem Acte von specifisch liturgischem Charakter.

3. Es möge in diesem Zusammenhange ein Excerpt aus dem *Kitâb al-bajân wal-tabjîn* des Ǵâḥiẓ seine Stelle finden, aus welchem die Anschauung der alten Literarhistoriker über die Stellung des Chaṭîb im alten Araberthum ersichtlich wird. Im Sinne derselben hat der Chaṭîb seine angesehene Stellung durch das Sinken der Autorität der Dichter erlangt. Als die Dichtkunst beginnt, von ihrer hohen Stufe als Bethätigung des Stammesgefühles zu einer gewöhnlichen Erwerbsquelle herabzusinken, zu welcher sich alle Welt herandrängt, um unwürdigen Pöbel zu verherrlichen und im Spottgedicht leichtfertiger Weise in der Ehre der Leute zu wühlen, nimmt der Chaṭîb die angesehene Stellung ein, die vordem dem Šâʿir zukam. Hier die Worte des Ǵâḥiẓ:[3]

وقال ابو عمرو بن العلاء كان الشاعر فى الجاهليّة يُقَدَّم على الخطيب لفـــرط
حاجتهم الى الشعر الذى يقيّد عليهم مآثرهم ويُفْحِم نثّاثهم[4] ويهوّل علـــى

[1] Alfachrî 96: وكانوا اذا ارادوا يكلّمون الناس كلاما عامّا صعد احدهم المنبر

[2] *Ag.* I, 153: فانّ عمر على المنبر يومًا يكلّم الناس فى بعض الامور اذ خطر على قلبه ذكرها فقال من فى الجميلة الحسيبة بنت جندب بن عمرو بن حممة وليعلم امرؤ من هو فقام عثمان فقال انا يا امير المؤمنين الخ Spätere Theologen haben dann in ihrer Darstellung der Verhältnisse früherer Zeiten mit dieser Bestimmung des Minbar, als Schauplatz für die Anregung aller denkbaren öffentlichen und privaten Angelegenheiten zu dienen, in ihrer Weise Missbrauch getrieben. Beispielsweise Muwaṭṭa' IV, 163: عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف انّه سمع معاوية بن ابى سفيان عام حجّ وهو على المنبر وتناول قُصّةً من شَعَـــر كان فى يد حَرَسِىّ يقول يا اهل المدينة اين علماءكم سمعت رسول الله صلعم ينهى عن مثل هذا ويقول انّما هلكت بنو اسرائيل حين اتّخذ هذه نساءهم Diese anachronistische Nachricht ist völlig im Sinne der Bidʿa-Wuth der Umgebung des Mâlik erdacht.

[3] Petersburger Hschr. (Universit. nr. 724) fol. 96b.

[4] Cod. مثاثهم. Nach dem Vorschlage des Hrn. Baron v. ROSEN, dessen Abschrift ich auch bei dieser Gelegenheit benütze, verbessert = ‚und bringt zum Schweigen ihre Verläumder'.

عدوّهم ومَن غزاهم ويهيّب مِن فرسانهم ويخوّف من كثرة عددهم ويهابهم شاعرُ غيرِهم فيراقب شاعرَهم فلمّا كثر الشّعر والشعراء واتّخذوا الشعر مكسبةً ورحلوا الى السّوقة وتسرّعوا الى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر ولذلك قال الاول : الشعر أَدْنَى مُروّةَ السَّرِيّ وأَسْرَى مروّةَ الدَّنِيّ قال ولقد وضع قول الشّعر من قدر النابغة الذبيانيّ ولو كان فى الدّهر الأوّل ما زاده ذلك الّا رِفْعةً،

Anzeigen.

Миллеръ и Кнауэръ. Руководство къ изученiю санскрита. (Грамматика, тексты и словарь.) Санктпетербургъ, 1891. — [MILLER und KNAUER, *Handbuch zur Erlernung des Sanskrit.* (Grammatik, Texte und Glossar.) St. Petersburg, 1891.]

Nach der Vorschrift des russischen Unterrichtsministeriums ist das Sanskrit obligater Prüfungsgegenstand für Slavisten und klassische Philologen, doch können die letzteren nach einer neueren Verordnung dasselbe durch Geschichte der abendländischen Literaturen ersetzen. Dasselbe gilt für die vergleichende Grammatik und ausserdem sind alle Hörer der historisch-philologischen Facultät verpflichtet, ein Colleg über Einleitung in die Sprachwissenschaft zu hören. Da die beiden letzteren Disciplinen ohne eine wenigstens cursorische Kenntniss des Sanskrit kaum fruchtbringend gemacht werden können, so ist leicht einzusehen, welche wichtige Stellung dem Sanskrit in Russland angewiesen ist, wichtiger jedenfalls als, so weit mir bekannt, an den andern abendländischen Universitäten. An zwei Universitäten (Moskau und Dorpat) bestehen deshalb neben der Lehrkanzel für Sprachwissenschaft eigene Katheder für Sanskrit, während an den andern sechs (Petersburg, Kasan, Charkow, Odessa, Kiew, Warschau) die beiden Fächer noch in einer Hand vereinigt sind.

Das Bedürfniss nach einem in russischer Sprache geschriebenen Handbuche, dessen Kenntniss bei Prüfungen als Richtschnur dienen könnte, wurde bei allen Betheiligten schon lange empfunden und ihm ist, meiner Meinung nach, durch das vorliegende Werk in vollkommen

befriedigender Weise entsprochen worden. Das Buch hält eine glückliche Mitte, wie sie seinem Zwecke zukommt, zwischen KELLNER's *Sāvitrī*, die wohl das Minimum an Kenntnissen, die man von einem Sanskritisten verlangen kann, vorstellt, und BÜHLER's *Leitfaden* ein, zu dessen Bewältigung schon ein grösseres Maass von Beharrlichkeit seitens eines Anfängers gehört.

Auf die Vorführung der Grammatik folgen (SS. 113—124) 28 kurze Uebungsstücke, deren Sätze sich genau an den vorhergehenden Theil anschliessen und zur Einübung der grammatischen Formen dienen.[1] Die unter jedem Uebungsstücke sich findenden Verweisungen scheinen mir bei mündlicher Einübung, auf die das Buch ja doch berechnet ist, überflüssig und dürften mit Vortheil durch einige russische Sätze, die der Schüler in's Sanskrit zu übertragen hat, ersetzt werden können; BÜHLER's *Leitfaden* liefert dazu ein treffliches Präcedens. Unter Uebung XVII fehlt ein Beispiel der oft vorkommenden Form **अहि**.

Das Glossar, das zu den Texten, die Auszüge aus *Nala, Hitopadeça, Pañcatantra, Sāvitrī, Manu, Çakuntalā* bringen, gehört, ist mit grossem Fleisse gearbeitet und es ist mir dabei nur aufgefallen, dass z. B. unter *i*, gehen, die 3. Person pl. des redupl. Präteritums als *īyus* angesetzt ist, während auf p. 74 die Personalendung als *ur*, was bekanntlich das Richtige ist, erscheint. Die Einordnung des Anusvāra und Visarga in die alphabetische Reihenfolge ist die gewöhnlich befolgte, ich möchte jedoch, gestützt auf meine Lehrerfahrungen die Frage aufwerfen, ob es sich nicht empfehlen würde, die von mir in meiner Ausgabe des *Hiraṇyakeçigṛhyasūtra* angewendete als praktischer zu acceptiren; d. h. die beiden Buchstaben hinter *h* einzuordnen. Ein Lexicon ist vor Allem für das Auge berechnet und man vermeidet auf diese Weise die für Anfänger oft verwirrende Erscheinung, dass derselbe Buchstabe an ganz von einander getrennten Stellen vorkommt. Zwei Beispiele mögen die Sache klar machen:

---

[1] Ich notirte nur zwei Druckfehler: S. 120, Z. 1 lies **ब्रूहि** für **बूहि**; S. 121, Z. 11 lies **सह** für **मह**. Die Ligatur auf S. 114, Z. 3, die *ṣṭy* vorstellen soll, ist misslungen, das *y* sollte in der Mitte des *ṭ* beginnen.

duḥkha und *duḥsaṁcāra,* die jetzt im Glossar weit auseinanderstehen, kämen nebeneinander hinter *duh* zu stehen, ebenso die zahlreichen Worte mit *saṁ* als erstem Gliede hinter *sah,* selbstverständlich in der Reihenfolge, dass auf den Anusvāra zuerst die Verschlusslaute und dann die Continuae eingeordnet werden; also *sah, saṁkalpa* — *saṁmukha, saṁyata* — *saṁhita.*

Zu dem grammatischen Theile erlaube ich mir folgende Bemerkungen.

Warum wird ष mit *ṣ̌* umschrieben? *ṣ* allein ist ja vollkommen genügend und allgemein angenommen.

§ 2. Das ‚современными‘ ist überflüssig. Pāṇini's letztes Sūtra beweist, abgesehen von anderen Gründen, dass der erste Vocal schon in alter Zeit nicht immer und überall ein kurzes, offenes *a* war.

Bezüglich des *ṝ* hätte mitgetheilt werden können, dass es eigentlich wie der gedehnte *r*-Vocal im Slovakischen auszusprechen sei, gewöhnlich jedoch *ru* lautet.

Die Bemerkung über den Anunāsika wird jeden Leser zu dem Glauben verleiten, als ob derselbe lautlich mit dem Anusvāra zusammenfalle, während doch der letztere nicht ein nasalirter, tönender Vocal, sondern ein nasaler Nachklang eines rein ausgesprochenen Vocals ist. Eine doppelte Bezeichnung desselben durch *ṁ* und *ṅ* halte ich für überflüssig.

§ 4, *δ*. Die Regel lautet einfacher: ‚Alle Worte werden zusammengeschrieben, ausgenommen wenn eines auf einen Vocal, Anusvāra oder Visarga endet.‘

S. 7. Die Definition des Svarita ist etwas unklar, entspringt jedoch der in Europa verbreiteten, wie ich glaube, falschen Auffassung von der Natur desselben. Auch die Ansicht, dass er ‚второстепенный‘ sei, kann ich nicht theilen. Die Lehren der indischen Phonetiker, dass sich die zwei Bestandtheile desselben auf zwei Silben vertheilen können, wären unmöglich, wenn wir darunter einen einheitlichen Ton verstehen wollten.

§ 17. Die Zwischenstufe *ay (āy)* zwischen *ai (āi)* und *a (ā)*, die sich in den Denkmälern und Handschriften vielfach findet, sollte

nicht übersprungen, sondern im Gegentheile zur Erläuterung des Ueberganges hervorgehoben werden.

§ 23. Die ‚Bemerkung' am Schlusse dieses Paragraphen widerspricht der Lehre der indischen Grammatiker, die in den bez. Fällen nur ein Umspringen und keinen Verlust einer Aspiration annehmen; sie beruht auf der von mir bekämpften GRASSMANN'schen Hypothese[1] und ich sehe nicht, dass diese zur Aufhellung der betreffenden Vorgänge mehr beiträgt als die indische Ansicht.

§§ 25—30. Bei dem seltenen Vorkommen von Stämmen auf Labiale und Worten, die mit Cerebralen beginnen, könnten die betreffenden Beispiele wohl wegbleiben. Eine synoptische Tafel der Sandhigesetze wäre meines Erachtens praktischer und übersichtlicher.

In der Declination hätte die Darstellung der Wurzelthemen auf *ā, ī, ū;* in der Conjugation die der Aoriste ohne Schaden für den Anfänger unterdrückt, respective gekürzt werden können.

§ 98 (S. 51). Als starke Form der Wurzel *han* ist wohl besser *ghān* als *hān* anzusetzen.

§ 182. Als Grundbedeutung der Präposition *ati* wäre neben чрезъ noch сверхъ zu geben. *Atimanuṣya* = сверхъ ечтественный.

Wir wünschen und hoffen, dass das treffliche Buch dem Sanskritstudium in Russland einen neuen und nachhaltigen Aufschwung gebe.

[1] *Die const. Verschied. d. Verschlusslaute*, Graz 1881. Vgl. POTT, *K. Z.* 29, passim; JAGIĆ' *Archiv f. slav. Phil.* 12, 308.

J. KIRSTE.

Kleine Mittheilungen.

A note on Professor Bühler's *paper on the Origin of the Gupta-Valabhi Era.* — I have read with the greatest possible interest Professor Bühler's paper on the origin of the Gupta-Valabhî era, published *ante*, Vol. v, p. 215 ff., and I confidently accept as correct the conclusions arrived at by my learned friend. My object in writing these lines is, to support his arguments, if such support should be deemed at all necessary, in regard to two minor questions, treated by him.

1. I have never doubted that the term *Gupta-prakâla* of the Girnâr Praśasti is equivalent to *Gupta-kâla*, 'the time or era of the Guptas', and that, as suggested by Professor Bühler, the poet has employed the word *prakâla,* because the simple *kâla* would not have suited the metre. And as an exactly analogous case I have noted in my list of dates the following line from Divâkara's *Vṛittaratnâkarâdarśa* (Eggeling's *Catalogue,* p. 304), in which the word *pravarsha* is used in the sense of the simple *varsha,* 'year', just as *sat-Kârttika* is simply equivalent to *Kârttika*, and *viśuddha-paksha* to *śuddha-paksha:* —

Pûrṇ-âbdhi-sapt-aika-mitê pravarshê sat-Kârttikê mâsi viśuddha-pakshê.

2. In a paper on the Verâval image inscription of *Valabhî-saṁvat* 927, which was sent to Bombay in July 1890, but kept back because there was some hope of securing a good estampage of the inscription, — a hope which, owing to Mr. Fleet's exertions, has actually been fulfilled lately, — I expressed the opinion that during the Middle Ages the people of *Kâṭhiâvâḍ* possessed no exact knowledge of the epoch of the so-called Gupta-Valabhî era. 'What people

knew or believed', I then wrote, 'was, that Valabhî had been destroyed 375 years after the commencement of the Vikrama era, and that an era had once been in use, which was supposed to have dated from that event.' What people did, when they wished to put down a Valabhî year in a date, was, to deduct 375 from the year of the well-known Vikrama era. And, accordingly, the *Valabhî-saṁvat* 927 of the date of the Verâval image inscription, which does not work out properly as a Gupta date, is really the expired Vikrama year 927 + 375 = 1302, in which year the week-day of the date was, what it should be, a Monday.

Göttingen.

F. KIELHORN.

Die siebente Vision Daniels.

Von

P. Gr. Kalemkiar.

Mitglied der Wiener Mechitharisten-Congregation.

Dass ein apokryphisches Werk unter dem Namen *Die siebente Vision Daniels* existirt, ist zum ersten Male im Jahre 1867 bekannt geworden, als K. Patkanian einen vollständigen Text der chronologischen Geschichte des Armeniers Mechithar Aïriwanetzi herausgegeben hat.[1] Ganz unabhängig davon hat R. Sinker[2] das Dasein eines armenischen Textes verkündigt: ‚I may be allowed to add here that in the Archiepiscopal Library at Lambeth is an Armenian MS. Bible, which, however, is imperfect, nor do the *Testaments* occur in it. There is, however, contained therein an apocryphal document, which does not appear to be known in any other language, *The seventh vision of the prophet Daniel, which treats of the Antichrist.*‘[3]

Nach Sinker that A. Carrière, der als Bahnbrecher des allgemeinen Studiums der in armenischer Sprache vorhandenen Apokryphen gelten kann, dieser siebenten Vision Daniels Erwähnung.[4] P. Karekin Zarbanalian endlich äussert sich bei der Besprechung der Apokryphen folgendermassen darüber:[5] ‚Diese Schrift ist uns unbekannt, und wir schöpfen den Verdacht, dass sie ein Theil von

[1] St. Petersburg, S. 33 (russ. von K. Patkanian, St. Petersburg 1867; franz. von M. Brosset, ibid. 1869).

[2] *Testamenta XII Patriarcharum:* Appendix. Cambridge 1879, S. viii.

[3] Im armenischen Texte steht nur: *Die siebente Vision.*

[4] *Nouveaux Mélanges Orientaux,* Paris 1886, p. 473 ff.

[5] *Bibliothek der alten armen. Uebersetzungen* (armen.). St. Lazzaro 1889, S. 191.

den dem Hippolytus oder Antipater von Bostra[1] zugeschriebenen unechten Werken sei.'[2]

P. Karekin ist somit der erste, der eine bestimmte kritische Meinung über das betreffende Werk geäussert hat. Wir beeilen uns aber, ihn zu versichern, dass die dem Hippolytus zugeschriebene Ἀπόδειξις, welche wir auch in alter armenischer Uebersetzung vor uns haben, mit der Daniel'schen Vision gar nichts zu thun hat.

Ein *Die siebente Vision Daniels* benanntes Apokryph ist bis heute in keiner anderen Sprache vorgefunden worden. Eines dem Daniel zugeschriebenen Apokryphs wird zwar Erwähnung gethan bei Pseudoathanasius[3] und Nicephorus,[4] doch war bis heute ganz unbekannt, was unter diesem Apokryph zu verstehen sei. Movers-Kaulen meinen, dass es dieselbe Apokalypse sei, welche durch C. Tischendorf (Lipsiae 1866, p. xxx) theilweise veröffentlicht worden ist.[5] Tischendorf hat wohl eine Apokalypse ,quae dicitur Danielis' aus drei griechischen Handschriften (Cod. Venet. Marc. class. ii, cod. cxxv, Pariss. 947 et 2180) theilweise veröffentlicht, mit der Bemerkung jedoch: ,Ceterum nescio an haec scriptura eadem sit quam Pseudathanasii Synopsis et Nicephori stichometria inter pseudepigrapha numerant.' Was Tischendorf in kaum 90 Octavzeilen veröffentlicht hat, ist so wenig, dass kaum ,paullo plus quam dimidiam totius apokalypsis partem efficiunt', immerhin bedeutend weniger als der armenische Text.

Der griechische Text in der Venetianer Handschrift ist betitelt: ἀποκάλυψις τοῦ προφήτου Δανιὴλ περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου; in Par. 947:

---

[1] Eine Verschmelzung des hl. Hippolytus (Ἀπόδειξις περὶ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου) mit dem Antipater Bischof von Bostra!

[2] Wie die in Tiflis erscheinende armenische Zeitung Արձագանք im November (1891) berichtet, hat der englische Armenist Prof. F. C. Conybeare in Etschmiadzin mit den armenischen Apokryphen sich befasst und gedenkt dieselben mit Prof. Kohn in Text und Uebersetzung herauszugeben. Nach derselben Zeitung (December 1891) hat Conybeare die in alter armenischer Uebersetzung in Etschmiadzin bewahrte Vision Henochs als ein Machwerk aus späterer Zeit erklärt.

[3] Ed. Coloniae, 1686, p. 154.

[4] Ed. Bonnae, 1829, p. 787.

[5] Cf. Movers-Kaulen, Wetzer u. Weltes *Encyklopädie,* 2. Aufl. 1882: Apokryphen; Dilleman, Herzog's *Real-Enc.,* 2. Aufl. 1883: Pseudoepigraphen.

ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ; in Par. 2180: ἐκ τῶν ἐσχάτων ὁράσεων τοῦ προφήτου Δανιήλ. Wenn wir nun aus dem Titel des armenischen Apokryphs das Wort ‚siebente‘ auslassen, so haben wir ‚die Apokalypsis Daniels‘ mit dem Zusatze ‚über das Ende der Welt‘, wie zwei armenische Codices haben. Das Wort ‚siebente‘ auszulassen, haben wir umsomehr Recht, als in der armenischen Bibel das ganze Werk Daniels in sechs Visionen (Apokalypsen) eingetheilt ist, sowohl in den Handschriften als auch in den Drucken. Wenn also ein armenischer Uebersetzer noch eine Vision Daniels gefunden und übersetzt hat, so musste er sie natürlich die siebente Vision nennen.[1] Der Titel des armenischen Textes in allen drei Handschriften, wie wir weiter unten sehen werden, stimmt mit den Tischendorf'schen Texten überein. Wenn wir mit der Vergleichung der beiden Texte weiter gehen, so fällt uns eine, wenn auch nicht gerade wörtliche Uebereinstimmung auf, so dass wir die Gleichheit beider Texte bestätigen können, aber zwei oder mehrere Compilatoren vermuthen müssen. Im ursprünglichen Zustande wäre vielleicht die besprochene Schrift dieselbe, welche der Pseudoathanas und Nicephorus meinen, im heutigen Zustande des armenischen Textes aber kann man es wegen der Chronologie des Inhaltes desselben nicht behaupten.

Die Existenz eines armenischen Textes war, wie gesagt, einzig und allein Sinkern bekannt. P. Karekin, der eine sehr reiche Auswahl der armenischen Handschriften zur Verfügung hatte, hat ihn nicht gesehen. N. Marr, der gegenwärtige Professor der armenischen Sprache an der Petersburger Universität, der im Jahre 1890 in der an armenischen Handschriften allerreichsten Bibliothek in Etschmiadzin zwei Monate hindurch speciell mit den Apokryphen beschäftigt war,[2] hat dort keinen gefunden, wie er mir gütigst schreibt, fügt aber hinzu: Ich bin überzeugt, dass dort einer vorhanden ist.

---

[1] A. Carrière, *ibid.*, hat den Text von M. Aïriwanetzi (Դանիէլի է տեսիլքն) unrichtig mit les sept visions übersetzt.

[2] Марръ Н., Изъ лѣпней поѣздки въ Арменію. Замѣтки и извлеченія изъ армянскихъ рукописей. ‚Записокъ восточи.‘ томъ v, c. 211—241, welches auch in armenischer Uebersetzung in Հանդէս Ամսօրեայ (*Hantess* 1891, Nr. 9) erschienen

Ich habe das Glück gehabt, durch die Güte des Herrn Minas Tscheraz, des Professors der armenischen Sprache in King's College in London und Redacteurs der französisch-englischen Zeitung *L'Arménie-Armenia,* nicht nur in den Besitz einer Abschrift des von Sinker erwähnten Manuscriptes zu gelangen, sondern auch in unserer an armenischen Handschriften wohl nicht reichen Bibliothek zu Wien noch zwei alte Manuscripte zu finden und auf diese Weise einen ziemlich genauen und vollständigen Text festzustellen. Dieser Umstand, dass in unserer Bibliothek zwei Handschriften vorhanden sind, ermuthigt mich zu der Aeusserung, dass, trotz gegentheiliger Behauptung des P. Karekin, auch in St. Lazzaro eine Anzahl von Manuscripten vorhanden sein müsse, welche wahrscheinlich, als mit den sechs Visionen Daniels zusammenhängend, ganz übersehen worden sind. Ein anderes Manuscript ist mir unbekannt, obwohl ein solches in irgend einem Kloster in Armenien leicht zu finden wäre.

Zur Feststellung meines Textes sind folgende Handschriften benützt worden:

A. Cod. Arm. der Archiepiscopal Library at Lambeth in London (Cod. 1209), ein Altes Testament, geschrieben auf Papier von einem Priester Johannes. Datum fehlt, im Vorworte zu den Psalmen aber erklärt der Copist, dass er untröstlich wegen der Unvollständigkeit des Psalmenbuches sich ins Kloster Haghbat zum ‚heiligen Wardapet, Sarkawag (Diacon) genannt' begeben hat, um die Psalmen corrigiren zu lassen. Der Sarkawag Wardapet ist der berühmte Johannes im xiii. Jahrhundert, der den Canon der Hl. Schrift bei den

ist. Hier bespricht Prof. Marr die zwei Apokryphen: 1. Die Lebensgeschichte von Adam und Eva; 2. Das Gebet von Assaneth und das von Joseph, und bringt die alte armenische Uebersetzung in Auszügen. (Siehe *Hantess, ibid.,* wo ich die Existenz eines im vi. Jahrhundert aus dem Syrischen ins Armenische übersetzten apokryphischen *Die Geschichte der Busse von Adam und Eva* benannten Werkes nach dem Hauptkatalog der armenischen Manuscripte von Etschmiadzin [Tiflis 1863, Nr. 914, xvi] dargelegt habe.) In der Fortsetzung derselben Abhandlung (‚Записокъ восточн', т. vi) beschäftigt sich Marr mit den Apokryphen: 1. Die Kindheit Jesu, 2. Die Vision der Muttergottes, 3. Die Vision des Apostels Paulus und 4. Der Traum des Apostels Petrus, ebenfalls mit Textauszügen.

Armeniern festgestellt hat.[1] Die Handschrift ist also aus dem XII. Jahrhundert. Nach einer gütigen Mittheilung des Rev. S. Baronian in Manchester ist der Codex in Rundschrift (բոլորգիր) geschrieben, enthält 433 Blätter, manche davon wie auch das Ende fehlen. Nach Herrn Prof. M. Tcheraz sind die sieben Visionen Daniels (nach der armenischen Bibel) zwischen Liber Esdrae II und Jeremias eingefügt. Unter den mir vorliegenden drei Handschriften für meine Arbeit war dieser Cod. A, welcher öfters die andern ergänzte, die beste und vollständigste.

B. Cod. Arm. Nr. 39 der Bibliothek der Mechitharisten zu Wien, geschrieben in Rundschrift auf Papier im Jahre 1337 A. C. vom Priester Margaré zum Gebrauch seines Bruders, des Priesters Lazar im Schlosse ‚Berd-Tzor'. Die Grösse 24×15,5 cm., Text 16,8×10 cm. und 9 cm. hoch. Sie enthält: 1. Proverbia Salomonis, 2. Ecclesiastes, 3. Canticum Canticorum, 4. Sapientia, 5. Job, 6. XII Prophetae, 7. Liber Danielis. Dieses ist in sechs Visionen eingetheilt unter dem Titel: Die zweite Vision, die dritte Vision u. s. w.; am Schlusse: Die siebente Vision Daniels über das Ende der Welt.

C. Cod. Arm. Nr. 14 der Bibliothek der Mechitharisten zu Wien. Bibel mit Miniaturen, geschrieben in Rundschrift auf Papier im Jahre 1375 von Johannes Bischof von Ani, zum Gebrauch des Erzbischofs Manuel des Vorstehers der Aïrarat-Provinz. Grösse 28×18,5 cm., Text 20×13,5 cm. und 7,5 cm. hoch. Das Werk Daniels ist in sechs Visionen eingetheilt (wenn auch die fünfte nicht angegeben ist). Der Schluss des Werkes von Daniel ist folgendermassen: ‚Ende der Prophezeihung Daniels'. Und gleich darauf: Wieder (eine) Vision über das Ende der Welt.

Was den Inhalt des Textes anbelangt, so wird es genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass die römisch-byzantinischen

[1] Vgl. Carrière, *ibid.*, p. 478. Ich habe in Հանդէս Ամսօրեայ (*Handess* 1891, Nr. 6) gezeigt, dass die nach der Feststellung des Sarkawags geschriebene Sammlung aller biblischen Werke aus der Hand des Mechithar Aïriwanetzi bis heute vorhanden ist in der Bibliothek von Etschmiadzin, Nr. 924 nach dem Hauptkatalog. Tiflis 1863, S. 130.

Kaiser von Konstantin dem Grossen angefangen bis Heraclius allegorisch, ja sogar manchmal mit eigenen Namen einzeln vorgeführt, und die Kriege, Naturerscheinungen u. s. w. ausführlich und detaillirt erzählt werden. Dieser ‚Prophet‘, gewiss ein Grieche, hat daher seine ‚Vision‘ in der Mitte des VII. Jahrhunderts geschrieben. Die armenische Uebersetzung dürfte in demselben Jahrhundert abgefasst worden sein.

Տեսիլ Դանիէլի եաւթներորդ ։

Յերրորդ ամի, զկնի ամենայն յայտնութեան, որ տուան Դանիէլի մարգարէի, առաքեցաւ ի Տեառնէ Գաբրիէլ հրեշտակ առաքեալ առ նա յառաջագոյն, և ասէ ցնա. Դանիէլ, այ՛ր ցանկալի, առաքեցայ ի Տեառնէ առ քեզ, ասել քեզ բանս և ցուցանել քեզ զկատարումն աւուրցն, որ լինելոց են զկնի գալստեան Բանին՝ որ ի ձեռն իմ աւետարանի ։

Եղէցի կոյս յԻսրայեղի, և ընկալցի ի Բանէն Բան, և նա մարդասցի վասն աշխարհի և կեցուսցէ զբազումս ի մէջ Իսրայեղի ։ Եւ դի՛ր զմիտս քո, և լո՛ւր զյառաջիկայ պատահումն ի կատարումն աւուրցն յամենայն ի քաղաքս և ի գաւառս վասն անաւրէնութեան մարդկան ։ Եւ ասացի ես Դանիէլ. Ասա, Տէր իմ ։ Եւ ասաց ցիս, յետ կատարելոյ զամենայն

1. A տեսիլ եաւթներորդ B տեսիլ Դանիէլի եւթներորդ ի կատարածի աշխարհի C տեսիլ դարձեալ վասն կատարածի աշխարհի ։

2. A fehlt յերրորդ ամի C յետ երրորդ ամի ‖ B C տուաւ ։

3. A fehlt մարգարէի ‖ B C fehlt ի Տեառնէ ։

4. B C ասէ A ասաց ‖ C fehlt առ քեզ ։

5. C աւուրց ։

6. A գալստեանն ‖ A աւետարանեացի ։

7. B յԻսրայելէ C յԻսրայեղ'է ‖ B ընգալցի ‖ B C Բան ի Բանէ ‖ BC մարդասցի A մարգարէասցի ։

8. B Իսրայելի ։

9. A զմիտս B C զմիրտս ‖ B C զառաջիկայ պատահումն ։

10. A ի քաղաքս B C fehlt ի ‖ A B ասացի ես. C ասասցես ։

11. A Դանիէլ . . . ցիս B C Դանիէլ. Տէր ասաց (bei B ց radirt) ցիս ‖ B ես յետ կատարելոյ C ես կատարելոյ ։

բանս մարգարէականս վասն ամենայն քաղաքաց և գաւառաց՝ Ասիաս, Պոնտոս, Փռիւգիաս, Գաղատիաս, Կապադովկիաս, Կարպաթիաս, Զմիւռնէս, Անդիոքաս, Աղէքսանդրիաս, Եգիպտոս, Նիկէաս, Նիկոմիդիաս, Կարքեդովնոս, Բիւզէս և Բաբելոնիոս, Հռովմա ։

Արտասուք որդւոց, և աճումն սովոյ ապականէ զերկիր պտղաբեր․ իշխանք քո որդիք հեծմանց և որ շուրջ զքեւ ստացուածք քո յապականութիւն եղիցին, և փոխեսցին ի քէն ի Բաբելոնն յեաւթնբլուրն ։

Պոնդոս իշխանն անկցի և սուր ծախեսցէ զորդիս նորա, զաւրք նորա անկցին ի բերան սրոյ, զբազումս տարցին ի Բիւզէ և անդ թաղեսցեն ։

Փռիւգիացւոց մանկունք ծախեսցին ի սովոյ հացի, և ի ջրոյ երկիր նորա պատառեսցի, և ի կերակուր թռչնոց եղիցին․ և բազումք ի նոցանէ փախիցեն ի Կարկեդոնն ։

---

1. B C *զբանս իմ զմարգարէականս* ‖ C fehlt *ամենայն* ‖ B C *Ասիայ* ‖ B *Պոնտւոյ* C *Պունիու* ։

2. B *Փռիգիաս* C *Փռիգիու* ‖ A *Կապադովկիաս* B C *Կապուդիկիս* ‖ B *Կարպաթաս* ‖ B *Սմիռնիս* C *Սմիւռնիս* ։

3. B *Անտւոքայ* C *Անտիոքիայ* ‖ B *Աղեքսանդրիա* C *Աղեքսանդրիայ* ‖ B C *Եգիպտոս* A *Եգիպտու* ‖ B C *Նիկոմիդի* ‖ A *Կաղքեդովնոս* B C *Քաղկեդոնիայ* ։

4. A *և Բաբելոնիոս* B *Բաբինոնոս* C *Բաբինովնոյաս* ‖ B *Հռովմա* A C *Հռոմայ* ։

5. A *արտասուք* B C *սուգ* ‖ A B *որդւոց* C *որդւոցն* ‖ B C *սովով* ‖ C *ապանէ* ։

6. A *և որ* B C fehlt *և* ‖ A *զքև* B C *զքև են* ‖ A B *ստացուածք քո* C fehlt *քո* ։

7. B C *և փոխեսցին* A *փախիցեն* ‖ B *ի Բաբիլոնն* A *Բաբիլոնն* C *Բաբելոն* ‖ B C *յեւթնաբլուրն* ։

8. B C *Եւ ի Պոնտոս* ‖ A B *իշխանն* C *իշանն* ։

9. B C *և զբազումս* ‖ C *տարցեն* ‖ B C *Բիւզէս* ‖ B *թաղեսցեն զնոսա* C *թաղեսցեն զնա* ։

10. B *Եւ Փռիգացւոց* C *Եւ Փռիւգացւոց* ‖ A *և ի ջրոյ, երկիր* ‖ B C *և ի ջրոյ, և երկիր* ։

11. B C *և ի կերակուր* A *ի կերակուր* ։

12. A *Քարկեդոնն* B C *Քաղկեդոնն* ։

Ի Գաղատիա յերկնից հուր երեւեսցի, եւ որոտմունք եւ փայլատակունք ծախեսցեն զնա, եւ աթոռք իշխանաց նորա յերկիր կործանեսցին, եւ հարաւային կողմն նորա յարին եւ ի հուր այրեսցի, եւ բազումք փախիցեն յայնժամ ի Հռոմ։

Ի փոքր Կապադովկիա․ որդիք նոցա զմիմեանս կոտորեսցեն եւ զմիմեանս գերեսցեն, եւ իշխանք նոցա ի պարտութիւն մատնեսցին, եւ որ շուրջ զնովաւ իցեն ի նեղութեան եւ ի հառաչման եղիցին ի փոքր ի Բաբելովն ։

Ի Կարպաթիաս․ որդիք նոցա ի նեղութեան եղիցին, հրակիզութիւնս առեսցեն եւ մի հաւատասցեն․ պատառումն եղիցի, ամենեքեան մինչեւ ի դժոխս հասցեն, բազումք փախիցեն յեաւթնբլուրն ։

Ի Զմիւռնէ բարկութիւն յաճախեսցի, լցցի որպէս զբաժակ արեամբ, եւ անկումն ի բարձանց եղիցի ։ Իշխանք քո բարձցին եւ մեծամեծք քո անկցին․ վասն զի ուր բարկութեան Տեառն եղիցի ի քեզ ։

Անդիոքու մանկունք ապականեսցին եւ յաւրինեալ շինուածք նորա ի կործանումն եղիցին, եւ իշխանք նորա մի վայելեսցեն ։ Անկումն շարժման եղիցի ի քեզ, եւ բազմութիւն մեծութեան քո կորուսցէ զքեզ ։

---

1. A ի Գաղատիայ B եւ ի Գաղատիա եւ C եւ ի Գաղատիայ եւ ‖ B C փայլատակունք A փայլատակմունք ։

2. B C նորա A նոցա ‖ A հարաւաին կողմ ։

3. A C Հռոմ ։

4. B Կապադովկիա A ի Կապադովկիայ C Կապուդոկիայ ‖ B C եւ որդիք ‖ C կոտորիցեն ‖ B C fehlt զմիմեանս գերեսցեն եւ իշխանք նոցա ։

6. C նեղութիւն ‖ A եւ ի հառաչման եղիցին B C եղիցին եւ ի հառաչման ‖ A ի Բաբելովնի B ի փոքր Բաբելովն եւ ի C ի փոքր Բաբելոն եւ ի ։

7. C Կարպադիայ ‖ A զհրակիզութիւնս ։

8. A B հաւատասցեն C հաստատեսցին ‖ A ամենեքեան մինչեւ ի B C եւ ամենեքեան ի ։

9. A հասցեն B C իջցեն ‖ A յեաւթնբլուրն B C յեւթնաբլուրն ։

10. B Զմիռնէ A յաճախեսցի C յաճախեսցէ ‖ A լցիցի C լցցէ ‖ B C բաժակ ։

11. A անգումն ։

12. C եղիցի քեզ ։

13. B եւ Անտաքիա C եւ Անտի ‖ B C շինուածն ‖ B C fehlt նորա ։

14. B եղիցի ։

15. C եղիցի քեզ ։

ՅԱղեքսանդրիա յուղմունք պատերազմի բազումք եղիցին, և պարանոյ ստահակութեան նորա մինչև ի նեստալարս պարսպաց նորա ։ Իշխանք նորա հալածեսցին ։

Եգիպտացւոց մանկունք փախիցեն հարեալք ի սովոյ ․ ստացուածք քո եղիցին յոչինչ, և ʿՆեղոս ցամաքեսցի, և իշխանք քո կորիցեն ։

ʿՆիկէացւոց դստերք ի սուգ և ի տրտմութեան եղիցին վասն ազգականաց և արանց գերութեան ի զաւրաւոր մարդկանէ, և իշխանք քո ծառայեսցեն զորս ոչ գիտիցեն ։

Վա՜յ քեզ, ʿՆիկոմէդիա, որ բարձրացեալ ունիս զեղջիւր քո, և կերար զմարմինս որդւոց քոց որ էին ի քեզ ․ ապականեսջիր արեամբ արանց արդարոց որք հատուցանեն զփոխարէնս քո, և ի դժոխս յատակեսջիր ։ Լա՛ց և ողբա՛, ո՜վ Թշուառացեալ, զի ջնջեսցիս հանդերձ որդւովք քովք ։ Իշխանք քո իշխանք հեծութեանց, և քահանայք քո ոսկէւէրք և արծաթաւէրք և գեղեցկութիւն պայծառութեանդ քո ընկղմեսցի ։

Կարքէդոնն և ազգ Պարսից ․ զի՞նչ հասանէ քեզ ի վախճանի աւուրց՝ դու ոչ գիտես ․ և ի կատարածին յաւիտենից քանի՞ ինչ եղիցի ժամանակ

---

1. B յԱղեքսանդրիա A յԱղեքսանդրի C յԱղեքսանդրիայ ‖ BC պատերազմաց եղիցին բազումք ‖ C պարանոյ ։

2. C ստահակութիւն ‖ A մինչ ‖ BC նետակալս ‖ BC նորա պարսպացն ‖ AB Իշխանք նորա C Իշխանք ։

4. BC մանկունքն ‖ A հարեալք ի սովս B ի սովու հարեալք C ի սրոյ հարեալք ‖ C ստացուած ։

5. C եղիցի ‖ AB և ʿՆեղոս C ʿՆեղոս ։

6. BC ʿՆիկիացւոց ‖ C տրտմութիւն ։

7. BC մարդկանէ A ի մարդկանէ ‖ BC ծառայ այնմ որում ոչն ։

9. A ʿՆիկոմէդիայ BC ʿՆիկոմիդայ ‖ A զեղջեր ։

10. A էին BC են ‖ A ապականեսջիր BC և ապականեսջիր ‖ A արան արդարոց BC արդարոցն ։

11. A ի դժոխոց ‖ AC լա՛ց և B լա՛ց ։

12. ABC ողբայ ‖ BC fehlt ո՜վ ‖ B ջնջեսցին ‖ A որդւովք քովք BC որդւովք քանզի ‖ AB Իշխանք քո C շխանք քո ։

14. BC պայծառութեան ։

15. A Կարքէդոնն և ազգ ‖ B Կարքէդոն է ազգք C Կարգէդոն է ազգ ‖ B վաղճանի ‖ C աւուրցս ։

16. BC եղիցին ‖ BC ժամանակք ։

քո զկնի ամենայն քաղաքաց և գաւառաց ։ Ի սովոյ ապականեսջիր քաղաքդ պաճուճեալ յոսկւոյ և արծաթոյ, և ազգ պճնեալ և զարդարեալ ։ Անառակութիւնք բազումք եղիցին ի քեզ, և տղայք քո զբաւսցեն ոսկւով և ապա ի սովոյ ապականեսցին ։

Բիւզայ և Բաբելոնի երկիրն ընկղմեսցի, ի զաւրաւորաց ըմբռնեսցի և հիմունք նորա ապականեսցին, և զաւրութիւն նորա անկցի ։

Հռովմայ իշխան մի՛ եղիցի ի ժամանակին յայնմիկ . բայց սուր նորա սրեալ և նետ նորա խստացեալ և նենգութիւն նորա թանձրացեալ ։ Բազում անգամ իշխան յարիցէ և դարձեալ անկցի, երեքփողոցեան եղիցի . և բազումք երկիցեն ի քէն վասն բազմանիստ իշխանացն պայծառութեան և վասն հպարտացեալ պարանոցի քո և առաւել հարստութեան քո ։

Բիւզայ որդիք ի սքանչելագործութեան եղիցին . վասն զի երթիցէ ի նմանէ յանուանեալն յեաւթնբլուրն այր Բիւզացի, և հաստատեսցէ զհիմունս նորա ։ Եղիցի անուն նորա ընդ ամենայն բնակիչս աշխարհի մինչև յորոշմունս լեզուաց ։ Եւ դարձեալ շինեսցէ զնա այր նշանագործ ծնեալ ի կնոջէ բարէնշանէ, և ի ժամանակի իւրում ցանկութիւն սրտի նորա կատարեսցի, և գտցէ փայտ կենաց, և եղիցի գաւազան նորա մեծ, և գտցէ բևեռս

1. B սովու ։

2. A յոսկոյ ‖ A և ազգ B ազգք C ազգ ։

3. AB բազում ‖ B զբաւսցին C զբաւսեսցին ։

5. BC Բուզէս ‖ A ի երկիրն BC երկիր ‖ BC զաւրաւորացն ։

6. B զաւրութիւնք ։

7. AB Հռովմա C Հռոմայ ‖ C եղիցին ‖ A ի ժամանակի յայնմ ‖ BC սուր A զէն ։

8. BC սրեալ է ‖ A խստացեալ և BC անխստացեալ ‖ A թանձրացեալ BC բարձրացեալ ։

9. AB անգամ C անկամ ‖ BC fehlt երեքփողոցեան եղիցի, և ։

10. BC իշխանացդ ։

11. AB հարստութեան C հպարտութեան ։

12. B Բիւզա ‖ A եղիցին BC երևեսցին ‖ A երթիցէ BC երթիցեն ։

13. A յանուանեալն յեաւթնբլուրն BC յեւթնաբլուրն ‖ A Բուզացի ։

14. A fehlt Եղիցի անուն նորա ։

15. BC ցորոշումն ‖ BC fehlt շինեսցէ ‖ BC fehlt ի կնոջէ բարէնշանէ ։

16. BC fehlt սրտի ։

17. BC fehlt նորա ։

որ ի նշանին էին, և դիցէ զնա ի սանձս իւր վասն կրթական պատերազմացն յաղթութեան, և եղջիւր նորա բարձր և հզաւր, և անուն նորա ընդ ամենայն լեզուս, և պարգևեսցի քաղաքին յիշատակ յաւիտենական ։

Եւ զկնի նորա յարիցէ երրորդ գաւազանն, որ զարիւն արանց արդարոց հեղուցու ․ կարդայցէ զպատուիրանս և ոչ գիտիցէ զԱստուած և շաւշափեսցէ զգիրս սուրբս կուրացեալ սրտիւ ։

Եւ զկնի նորա եկեսցէ այր իմաստասէր ի քեզ, եաւթնբլո՛ւր Բաբելո՛ն, և պատկեր կանգնեսցէ ի քեզ, վասն որոյ մի՛ բռնադատեսցիս դու ։

Եւ զկնի այսր ամենայնի յարիցեն եղջիւրք բարձունք և գաւազանք մեծամեծք, և զաւրացին ի վերայ քո, և յիշատակ սոցա եղիցի մեծ յոյժ ։

Եւ միւս ևս գաւազան է բարձր ․ զաւրացի սքանչելի, և բարձրացեալ վասն անուան և յայտնութեանն Տեառն ․ վասն զի յԱստուծոյ տուր էր ի նմա ։ Ի ձեռն նորա կեանք եղիցին մեծ, և ի խնդութենէ նորա ուրախասցին ամենայն մարդիկ, և ի քաղաքաց և ի գաւառաց ի քեզ ժողովեսցին, և հասցեն ի քեզ յեաւթնբլուրդ, և իւրաքանչիւր ոք զիւր գործն գործեսցէ ։ Եւ զաւրացի գաւազան թագաւորութեանն մինչև վախճանեսցի ։

Եւ ելցեն երկու գաւազանք ի միոյ գաւազանէ ․ և եղիցի մի գաւազանն ձեր գազան, և երկրորդ գաւազանն ձեր յանասուն, յերկոսեան ի

---

1. A ի նշանին BC ի նորին նշանին ‖ A կրթական BC փրկութեան ‖ BC պատերազմաց ։

2. B եղջիւր A եղջեւր C եղջեր ։

3. BC քաղաքիդ ։

5. BC հեղցէ ‖ BC կարդասցէ ‖ BC գիտասցէ ։

7. A էկեսցէ ‖ BC եւթնաբլուրդ ‖ B Բաբելո՛նի C Բաբելոնի ։

8. AB կանկնեսցէ ։

9. A եղջեւրք C եղջերք ։

10. C եղիցին ։

11. BC fehlt է բարձր ‖ BC սքանչելապէս ։

12. C անուանն ‖ BC fehlt և յայտնութեանն ‖ BC Աստուծոյ ‖ A էր նմա BC է ի նմա ։

15. AB հասցեն C հանցեն ‖ BC յեւթնաբլուրդ ‖ BC գործ ‖ BC գործեսցեն ։

16. B թագաւորութեան ‖ B վաղճանեսցի ։

17. AC գաւազանն B գաւազն ։

18. A ձեր գազան BC ծեր գաւազան ‖ A և երկրորդ BC երրորդ ‖

փոքուցն յեւթնբլուրն ։ Ի Հռովմէ ի քեզ հասցէ ընդարձակութիւն բարկութեան զօդ ունելով և բաժակ լիութեան, մինչև հասցէ ժամանակ քո, առաջին նուազ քաղաքին իմաստասիրութիւն երգոց, և երկրորդ հարստութիւն քո աղբիւր բխման ամենեցուն եղիցի, որպէս զհարսն զարդարեալ և որպէս զայրի երևեցիս ։ Ողկոյզք քո քաջաբերք որ էին երբեմն, նուաղեսցին . և փառք քո մեծ բաժանեսցին և անկցին ։

Թագաւորութիւնն որ ի քեզ է այլ գաւազան յարուսցէ, որ անուանեալ կոչի Թէոդոսիոս, եղեալ ի որբութեան, և անուն նորա ուխտաւորեալ ի քեզ յեւթնբլուրդ ։ Նա ի ծննդեան նորա որդիք քո ուրախ եղիցին, և գործեսցէ իւրաքանչիւր ոք զոր և խորհեսցի ։ Նուաստեսցէ քեզ ամենայն քաղաք և գաւառ, և ի լիութեան քում վայելչութիւն յերկրի բազում եղիցի ։ Նա Նեղոս Եգիպտացւոց արբուսցէ զքեզ, և պարիսպ եկեղեցեաց եղիջիր դու . երկիւղ և դողումն եղիցի ի գաւազանի քում մեծապէս, և այս է սկիզբն հեծմանց ի Թագաւորութեան քում . և ժամանակ գաւազանի նորա

A գաւազանն ձեր յանուան BC գաւազան անուան ‖ A յերկուսեան . . . Ի Հռովմէ BC երկուսեան ի փոքուցս յեւթնաբլուրդ (C յեւթնաբլուրն) Հռովմէ ։

1. AB բարկութեան C բարձրութեան ։

2. BC լիութեամբ ‖ C ժամանակք ։

3. A առաջին BC առաջի ‖ A իմաստասիրութիւն B իմաստութեան C իմաստութիւն ‖ A երկրորդ B երկրորդն C երրորդն ։

4. B աղբեր ‖ BC բղխման ‖ BC fehlt զհարսն ։

5. A զայրի երևեցիս BC զարի երևեսցի ‖ BC fehlt քո ‖ A քաջաբերք BC քաղցրաբերք ։

6. A և անկցին . . . յարուսցէ BC անկցի Թագաւորութիւն նորա ի քեզ, և այլ գաւազան յարիցէ ։

9. BC եթնաբլուրդ ‖ C fehlt քո ‖ AB եղիցին C լիցին ։

10. A գործեսցէ B գործեսցին C գործեսցեն ‖ A զոր և խորհեսցի BC զինչ և խորհեսցին ։

11. A ի լիութեան BC լիութեան ‖ AC քում B քո ‖ B վայելչութեան ‖ BC երկրի ։

12. A Եգիպտացւոց C Եգիպտացւոյ ‖ BC քեզ ‖ BC եկեղեցւոյ եղջիւր դու, և ։

13. C երկիւղ ։

14. AB ի Թագաւորութեան C Թագաւորութեան ։

բազում և մեծ յոյժ ։ Եւ կալցի զաւազան նորա մինչև ի ծագս ամենայն երկրի յարևելից և յարևմտից, ի հիւսիսոյ և ի հարաւոյ ․ և պարանոց նորա հաստատուն, և աջ նորա զաւրաւոր, և ամք նորա բազում, որպէս ոչ ուրուք եղև այլ թագաւորաց ։ Եւ զկնի այսր ամենայնի դարձուցէ զերեսս իւր առ հայր իւր ․ և համար ամաց նորա բազում, և անուն նորա ահեղ, և թագաւորութիւն նորա պայծառացեալ եղիցի ։

Եւ երրորդ այլ թագաւոր եղիցի առ քև ի Հռոմ եաւթնբլուրդ ։ Եաւթնբլուր անուանեցար, վասն զի Պարսկաց ամենայն ազգք Րոցեն ի քեզ, Հռոմէ ․ մի՛ թագաւորեսցեն մինչև ի կատարած յաւիտենից ։ Եւ երկրորդն քո թագաւորեսցէ ծեր, և անուն նորա Մարկիանոս, և զաւազան նորա սակաւժամանակեայ եղիցի քան զառաջին զաւազանն ահեղութեամբ թագաւորութեան նորա յոյժ ։ Եւ եղիցի ժամանակն այն ոմանց ի բարի և ոմանց ի չար ․ և եղիցի թագաւորութիւն նորա ի ժամանակս և ի ժամս և ի կէս ժամու, և պարգևեալ նմա ի շինաւղէն զքեզ, ո՛վ եաւթնբլուրդ, առ ինքն վերացուցէ զրով հաւատոյն ։ Եւ եղիցի հերձուած մեծ ի թագաւորութեան նորա ․ քահանայք յաթոռոց իւրեանց անկցին, անկումն քաղաքաց բազմաց եղիցի, և փոփոխմունք մարդկան բազում եղիցին ․ և վայելչութիւն

---

1. B fehlt յոյժ ‖ BC fehlt ամենայն ։

2. BC և յարևելից ‖ BC և ի հիւսւսոյ ։

5. AC համար ամաց B համարաց ‖ A անունն ։

6. A եղիցի BC յոյժ ։

7. BC fehlt առ քև ‖ C Հռոմ ‖ A եաւթնբլուրդ BC ո՛վ եւթնաբլուրդ ։

8. A Եաւթնբլուր BC և եւթնաբլուր ‖ A ի քեզ BC առ քեզ ։

9. C Հռոմէ ‖ BC թագաւորեսցէ ։

10. BC երկրորդ ։

11. BC սակաւժամանակեան և ‖ B զառաջի ։

12. BC fehlt թագաւորութեան նորա ‖ B ոմմանց ։

13. B ոմմանց ‖ B թագաւորութիւնն ‖ BC fehlt նորա ‖ A ի ժամանակս . . . ժամու B ի ժամանակս և ի կէս ժամանակի C ի ժամանակ, և ի ժամանակս և ի կէս ժամանակի ։

14. BC շինողէն ‖ BC fehlt ո՛վ ‖ BC եւթնաբլուրդ ։

16. A անգումն BC և անկումն ։

17. BC վայելչութիւնդ ։

քո, եա՛ւթնաբլուր, և ընդարձակութիւն քո մի պակասեսցէ ։ Եւ զկնի այսր ամենայնի և նա վախճանեսցի ընդ հարս իւր ։

Եւ թագաւորեսցէ միւս գաւազանն ի քեզ, և նա եղիցի գազան, և ընկալցի զառաջին գաւազանն որ երբեմն հարկանելոց է ի շանէն ․ և եղիցի այս գազան որպէս զառաջին գաւազանն մեծ և զաւրաւոր բանիւք և իմաստութեամբ ․ և մի արհամարհեսցի ի մեծամեծաց նորա ․ և պարանոց նորա որպէս պարանոց զուարակի, և աչք նորա որպէս աչք առիւծու ․ ահեղութեամբ գոչեսցէ և յեղջերաց նորա դողասցեն ամենայն քաղաքք և գաւառք ․ և ի ժամանակս նորա աղեղն երևեսցի յերկինս, և նշանք ազգի ազգիք յերկինս և յերկրի ։ Ձայնք որոտմանց և անկումն քաղաքաց բազմաց լսեսցի, և երկիր պատառեսցի և շինուածք ի հիմանէ կործանեսցին ․ ճանապարհք նորա հրեղէնք, պատերազմունք եղիցին ի նմա և ի քեզ յեաւթնբլուրդ, և յայնժամ հրով այրեսցին շինուածք վայելչութեան քո, և բարձրութիւն քո յերկիր յատակեսցի, և որդիք քո ողբասցեն ի քեզ և բազում ուրախութիւն քո ի սուգ դարձցի, և որդիք քո քարշեսցեն զմարմինս մեծամեծաց ի վերայ երկրի ․ և յանկարծակի փոթորիկ անկցի յերկնից և ծածկեսցէ զերկիր ․ և ազգք վիշապաձևք յերկրի երևեսցին, և բազումք աղքատասցին

---

1. BC *եւ՛թնաբլուրդ* ‖ A *ընդարձակութիւն քո* BC *ընդարձակութիւն ։*
2. B *վաղճանեսցի ։*
3. BC *գաւազան* ‖ A *գազան* BC *գաւազան ։*
4. B *ընդալցի ։*
5. A *գազան* BC *գաւազան* ‖ B *զառաջինն* ‖ A *մեծ* BC *և մեծ ։*
6. BC fehlt *որպէս ։*
7. A *զուարակի* BC *զաւրականի* ‖ BC *և ահեղութեամբ ։*
8. BC *դողասցի ։*
9. C *ի ժամանակի* ‖ BC *ազգի ազգի ։*
10. C *յերկիր* ‖ BC *Ձայն որոտման* ‖ BC *լսիցեն ։*
11. A *և երկիր* BC *երկիր* ‖ BC *և ճանապարհք ։*
12. A *յեաւթնբլուրդ* BC *եւթնաբլուրդ ։*
13. BC *շինուածք* A *շրջանակք ։*
14. A *բազում ուրախութիւն* BC *բազմութիւն ուրախութեան ։*
15. B *դարձի* ‖ C *զմարմին ։*
17. BC *ազգ վիշապաձև ։*

և բազում տնանկք մեծացին, և ամբոխ մեծ եղիցի ի քեզ ։ Աղաղակեցէք զաւրք զինուք և ստուերաւորք ի Թրակայ և ի Կիլիկիայ ։ Եւ ի ժամանակին յայնմիկ առաքեսցէ յարևելս գազանն զաւր իւր, և ոչ կարասցէ յաղթահարել, և արհամարհեսցէ զնովաւ այր ոմն փիշապաձև ի միջոյ և ի վեր, և առաքեսցէ ի ձեռն նորա զերկրորդ զաւրն յարևմուտս, և մի՛ ուժեսցէ յաղթահարել զնա, և արհամարհելով արհամարհեսցի ի շանէն վիշապն ․ բազում ընծայիւք և ոսկւով և ընչիւք բազմաւք նեղեսցի գազանն ի շանէն, և յարիցէ շունն ի վերայ գազանին և յարուցէ զկորիւնս իւր ի վերայ աթոռոյ գազանին և գաւազանացն, և կորուսանել զգազանն ի շանէն և առնուլ զգարանս նորա ․ և շունքն կացուսցեն արտաքոյ զգազանն, և ծանիցեն ամենայն մարդիկ եթէ շուն զառիւծ հալածէ ։ Եւ դարձեալ անդրէն դարձուսցէ առիւծն և սպանցէ զշունն և զկորիւն նորա, և գոչեսցէ առիւծն գոչիւն մեծ յոյժ, և գոչիւն նորա լսեսցի յամենայն քաղաքս և ի գաւառս ․ և երկիւղ նորա ի դարանս նորա, և եղիցին մարդիկ չփոթեալք ի միմեանց վասն գոչման առիւծուն և վասն մահուան շանն ։

---

1. B տնանգք ։

2. A ստուերաւորք BC ստուերաւք ‖ BC Թիրակայ ‖ B Կլիկեա ‖ A ժամանակակին ։

3. B յարևեալս ։

4. BC ի միջոյն ։

5. A և առաքեսցէ BC առաքեսցէ ‖ A զերկրորդ զաւրն BC զերրորդ սուր իւր ‖ A ուժեսցէ BC ժուժեսցէ ։

6. AB ի շանէն C ի նշանէն ։

7. A ընձաիւք և ոսկով ‖ BC fehlt և ընչիւք բազմաւք ‖ A նեղեսցի . . . գազանին, և յարուսցէ B նեղեսցի ի շանէն գազանն, և յարուսցէ C նեսցի ի շշանէն գազանն և յարուսցէ ։

8. C կորիւն ։

9. A և կորուսանել BC ի կորուսանել ։

10. C շունք ‖ BC զգազանն արտաքոյ ։

11. BC fehlt ամենայն ‖ BC թէ շունն զառիւծն ։

12. BC առեւծն ‖ BC զկորիւնս ‖ BC առեւծն ։

13. BC գոչիւն A գոչումն ‖ BC գոչիւն A ի գոչիւն ‖ C լսիցի ‖ BC ի գաւառս A գաւառս ։

14. C երկիւղ ‖ B չփոյթեալք ։

Եւ հալածեսցէ երկրորդ շունն շրջելով զլեզու իւր յայլանձնութիւն մինչև ցդարան առիւծուն, և մեկնեսցի ի նմանէ իբրև ոչ ուժեսցէ նմա . և թագիցէ կորիւն շանն ի ժամանակս և ի ժամանակ և ի ժամ մի . և ի ժամանակի իւրում թագաւորեսցէ, և եղիցի անուն նորա Կորիւն շան, որ թարգմանեալ կոչի Գաւազան ազգաց ։ Եւ գազանն ջնջելով ջնջեսցէ զյիշատակ շանն, յառաջգիտացեալ երգեսցեն զնմանէ չարախաւսութիւն, և ի քաղաքի նորա զպատկեր նորա ջնջեսցեն, և բազումք ի դարանս գազանին խորհեսցին սպանանել զնա և մի՛ ուժեսցեն նմա, և գաւազանակիցք նորա ի միասում քաղաքի ի սրոյ մեռցին, և մեծապէս ծանիցեն զխնդրուածս քահանային ի վերայ անծանաւթիցն ։ Եւ մի ոմն ի մեծամեծացն երիտասարդ ի միջոյ զաւրաց գազանին զբազումս կապեալ ոտիւք և ձեռաւք առաքեալ առ գազանն, և ապա իբրև առցէ գազանն զբազումս յազգաց ազգաց ծառայս կոչելով առ ինքն որպէս զաւէր, եւ կացցէ այլ այր յանդիման նորա և ընկալցի ի գոգ իւր, և հալածեսցէ զարս պատերազմողս, և ինքն հալածեսցի ի նոցանէ, և փախիցէ ի նոցանէ հետի, և մի ոք հասցէ նմա, վասն

---

1. AB շրջելով C շրջեսցէ ‖ A զլեզու B զլեզուս C զլեզուն ։

2. BC ցդարան A ցդառինս ‖ B առևծուն C առուծուն ‖ B մեկնեսցին ‖ BC ի նմանէն ‖ A ուժեսցէ B ժուժեսցեն C ժուժկալեսցեն ։

3. A թաքիցէ ‖ A ի ժամանակ . . . ժամ մի B ի ժամանակն և ի ժամանակս և ի ժամ մի ‖ C ի ժամանակ և ի ժամանակս և ժամ մի ։

4. BC ժամանակին ։

5. A թարքմանեալ ‖ A Գաւազան BC Թագաւոր ‖ A գազանն BC գաւազանն ։

6. AB յառաջգիտացեալ C յառաջացեալ ‖ BC զնմանէն ‖ A զչարախաւսութիւն և BC չարախաւսութիւն ։

7. A ի դարանս BC ի դրանս ։

8. A ուժեսցեն BC ժուժեսցեն ‖ BC fehlt նորա ։

9. AB ի միասում C ի միաս ‖ B քաղաքին ‖ A ի սրոյ BC սրով ։

10. A երիտասարդ ի միջոյ BC երիտասարդի միոջ որ ի ։

11. C կապեալս ‖ A առաքեալ BC և առաքեալ ։

13. A որպէս BC իբրև ‖ A կացցէ այլ BC կացեալ ։

14. B ընգալցի ‖ BC ի գոգ A գոգ ‖ AC զարս B զայլս ։

15. BC ի նոցանէն . A փախիցէ ի նոցանէ BC փախիցեն ի նմանէն ‖ A վասն զի երագ BC զի արագ ։

զի երագ է ոտիւք . և փախիցէ առ գազանն և որ ի գոգ նորա, և մտցէ առ նա, և ելցէ գազանն փոքր և քաջալերեսցէ, և գազանն մեծ նստուսցէ զնա յաթոռ իւրում, և արասցէ գաւազանակից և աթոռակից փոխանակ ինքեան, երկու գազանք ի միում այրի բնակեալք, կորիւնն քաջալերեսցէ ի գործ պատերազմի, և մեծ գազանն դարձցի յերկիր իւր ուստի էրն, և փոքր գազանն կալցի զտեղի նորա մինչև ցժամանակ մի, ոչ յումեքէ թագաւորեալ, այլ յանձին բռնութենէ, եկեսցէ ի դարանս թագաւորութեանն, և գազանն փոքր դարձցի առ գազանն մեծ, և թողեալ զդարանս իւրում արարաւղին՝ իշխեսցէ ի քեզ եաւթնբլուրդ, և կալցի ի նեղութեան . խնդութիւն նորա մեծապէս եղիցի, խաղալով խաղասցէ, և ի մեծամեծաց սիրեսցի, և առեսցի ի բազմաց, զկեանս և զլխութիւն տացէ, և վիշապն խաղասցէ նովաւ, և որսողական գաւազանաւն գազանին քարշեսցէ զնա ։

Վա՜յ քեզ յայնմ ժամանակի, եաւթնբլուր Բաբելոն, յորժամ այրի թագաւորեսցէ և վիշապն հալածեսցէ զայլազգին, և այլազգին՝ որ անուանեալ կոչի Սաղամանդար, ի փախուստ դարձցի, դարձուցեալ զերեսս իւր ի կղզիս, ոսկի և արծաթ և ականս պատուականս և պսակ գաւազանացն և որ ի գոգ գազանին երեքաւորեալ յազգէ Պարսից ի Արքեդոնի, ոչ ոք

---

1. C fehlt որ ‖ A և մտցէ BC մտցէ ։

2. BC գազանն A գաւազանն ‖ A և քաջալերեսցէ և B էր C է ‖ BC և մեծ ‖ C նստուցանէ ։

4. A երկու BC և երկու ‖ B գազանք AC գաւազանք ‖ BC կորիւն ‖ BC քաջալերեսցի ։

5. BC էր ։

6. A կալցի B ընդալցի C ընկալցի ‖ BC ի ժամանակ մի ‖ C ումեքէ ։

7. C անձին ‖ A դարանս BC դատաստան ‖ BC թագաւորութեան ։

8. BC թողեալ A թողլով ։

9. BC արարողին ‖ A իշխեսցէ . . . եաւթնբլուրդ BC իշխանասցի քեզ եւթնաբլուրդ ։

11. A տացէ BC տացի ‖ BC խաղասցի ։

12. BC գաւազանաւ ։

13. BC եւթնաբլուրդ ‖ A Բաբելովնի B Բաբելով C Բաբելոն ‖ BC այրին ։

14. fehlt և այլազգին ։

15. BC fehlt ի կղզիս, ոսկի . . . . աթոռովք ոստովք ։

հալածեցէ զնա ի մարդկանէ վասն սիրոյ վիշապին և մեծ պայծառութեանդ որ էին ի քեզ . և փոխեցի նա յերկրէ յերկիր, և նեղեցի յայլազգեաց . և այլազգեացն նեղեալ ի դարմանոցն և ի գնացից, հառաչեցէ առ արարիչն իւր անմեղաւք իւրովք . և գաւազան որսորդական որ էր ի գազանէն, միաբանեցի ընդ շանն, և վիշապն կալցի զտեղի նեղութեան և հանդիսի հանդերձ աթոռովք մնուովք հետևեցի, և զտեղի սրբութեանն հալածեցէ, և սաստեցէ զվիշապն լեզուաւ իւրով ի վերայ արանց սրբոց և ի վերայ նշխարաց սրբոց, և զառաջնորդութիւն հայրապետացն խափանեցէ, և գերեցէ զեկեղեցիս սրբութեան, և որ ի ծերպս և յայրս և ի փապարս երկրի բնակեալ իցեն, յանապատի մոլորեալք իցեն եկեսցեն առ քեզ յեաւթնբլուրդ բռնաւորեալ ի վիշապէն . և զկնի այսր ամենայնի զփոշի ոտից իւրեանց թաւթափեսցեն ի քեզ վկայեալք ի քեզ ։ Յայնժամ հրով այրեսցի գեղեցկութիւն վայելչութեան քո, և մի ոմն փախուցեալ երիտասարդ պատճառանաւք որսորդական գաւազանաւն բերել զառաջին գաւազանն որ է անուանեալ Աղամանդար . և ապա յայնմ ժամանակի նեղեսցի վիշապն և ի յաջորդաց իւրոց ըմբռնեսցի և յահեկորդացն կապեսցի, և մի ոք ընկալցի զնա, վասն զի եհեղ զարիւն սրբոց ի քաղաքս և ի գաւառս .

---

6. A *հետևեցի* B *հետևեցէ* C *հետեցէ* ։

7. A *սաստեցէ* BC *սաստկեսցէ* ‖ AB *լեզուաւ իւրով* C *իւրով լեզուաւ* ‖ A *սրբոց* BC *արդարոց* ։

8. A *հայրապետացն* B *հազարապետացն* C *հարազատացն* ։

9. BC *զեկեղեցի* ‖ AB *ի ծերպս* . . . (B *փափարս*) . . . *իցեն* C *ի ծերպ և յայր և ի փապարս բնակեալք եղիցին* ։

10. BC *և յանապատի* ‖ A *մոլորեալք իցեն* BC *մոլորեալք* ։

11. BC *եւթնաբլուրդ* ‖ BC *բռնաւորեալք* ։

12. BC *ի քեզ վկայեալ ի քեզ* A *ի ձեզ վկայեալք ի նմանէն* ։

13. B *այրեսցին* C *այրեսցեն* ‖ C *զգեղեցկութիւն* ‖ A *երիտասարդ* BC *յերիտասարդաց* ։

14. A *որսորդական* BC *որսողական* ‖ AB *բերել* C *գերեալ* ։

15. A *որ է* BC *որ* ‖ A *Աղամանդար . և* BC *կոչի Թէոդոսիոս* ։

16. A *յաջորդաց* BC *յառաջնորդաց* ‖ AC *յահեկորդացն* B *յահկէորդացն* ։

17. B *ընկալցի* ‖ A *վասն զի էհեղ* BC *զի եհեղ* ‖ AB *սրբոց* C *սրբոյն* ։

և փախիցէ ի տաճարն սուրբ, զոր գերէրն յառաջագոյն, և մի ոք ընկալցի զնա. վասն զի երկնաւոր հարուածք եղիցին ի նմա ։ Եւ երիտասարդն հասցէ առ Աղամանդար, և յառաջ ուսուսցէ զայլազգին յանդիման վիշապին. և տեսեալ վիշապին փախիցէ ի նմանէն, և այլազգին մի՛ սպանցէ զվիշապն, որոշեսցէ զնա յերեսաց իւրոց, և երիտասարդն անկցի անկմամբ մեծաւ, և այրին մի ապրեսցի, և ցուցցեն նմա զայլազգին և զաթոռակից նորա, և եղիցին հարկատու ի տաղաւարս նորա որ ստեղծն զնա, և յաթոռս նորա խնդրեսցի արիւն հաւր նորա, և այլազգին եղիցի մեծ ի սակաւ ժամանակս, և եղիցի լիութիւն ի քեզ յեաւթնբլուրդ և մահունք բազում մարդկան որ ժողովեալ են ի քեզ ի քաղաքաց և ի գաւառաց ։ Յայնժամ ի տեղիս տեղիս շարժմունք եղիցին և լսիցեն զձայն բազմաց և ոչ հաւատասցեն. և հարստութիւն քո և փառք քո տկարեսցուցին զքեզ ի լինել քեզ հպարտ և ամբարտաւան, և փառաւորութիւն քո խոնարհեցոյց զքեզ. բայց լիութիւն և վայելչութիւն քո բազում եղիցի ի քեզ ։ Կատարած ժամանակի հասցէ քեզ, և ելցէ ի քէն որսողական գաւազանն որ է ի գազանէն, և երթիցեն յայլազգեացն ի տեղիս. և դստերք քո զարդարեսցեն զինքեանս ի դայ-

---

1. B C *գերէր* ‖ B *ընգալցի* ։
2. B C fehlt *վասն* ‖ B C *եղիցի* ‖ A B *ի նմա* C *նմա* ։
3. B C fehlt *և տեսեալ վիշապին* ։
4. A B *ի նմանէն* C *ի նմանէ* ։
5. A B *որոշեսցէ* C *որ որոշեսցէ* ‖ B C fehlt *մեծաւ* ։
6. A *ցուցեն* B C *ցուցանէ* ։
7. B C *եղիցի* ‖ A *որ ստեղծն* B C *ուր ստեղծ* ‖ B C *յաթոռ* ։
8. B C fehlt *սակաւ* ։
9. A *և եղիցի* B C *նորա եղիցի* ‖ A *յեաւթնբլուրդ* B C *եւթնաբլուրդ* ‖ A *մահունք* B C *մահ* ։
10. C fehlt *են* ‖ A *ի քեզ* B C *առ քեզ* ։
11. C fehlt *շարժմունք* ‖ A B *եղիցին* C *եղեն* ‖ C fehlt *և լսիցեն . . . հաւատասցեն* ։
12. B *հարստութիւնք* ։
13. B *ամպարտաւան* ։
14. A *վայելչութիւն քո* B C *վայելչութիւն* ‖ A B *ի քեզ* C *քեզ* ։
15. A *որսաւողական* ‖ A B *գազանէն* C *գաւազանէն* ‖ B C *երթիցէ* ։
16. A *ի տեղիս* B *տեղիս* C *տեղիսն* ։

թակղութիւն երիտասարդաց ապականել զբազումս, և մեծամեծք քո անկցին, նեղութիւնք և յուզմունք բազում եղիցին ։

Յայնժամ մահաբեր հրեշտակն հարցէ զքեզ ամենայն քաղաքաւք և գաւառաւք, և մահք բռնաւորք առաքեսցին յերկնից · յանկարծակի բարկացի ի վերայ երկրի, երկիր շարժեսցի և անկցին մեհեանք, և տունք նոցա եղիցին գերեզմանք, և ծով եռացուսցէ զալիս ի վեր և ծածկեսցէ զմարդիկ, և իցեն որք փախիցեն և ապրեսցին ։ Յայնժամ հրեշտակացն ամբոխ եղիցի, և յանդիման կայցեն և աղաչեսցեն առաջի աթոռոյն · յայնժամ եաւթնբլուր Բաբելոն, զորդիս քո լացցես քուրձ զգենլով և մոխիր ի վերայ գլխոյ ցանելով, տեսանելով զմարդիկ զի վասն մեղաց և յանցուածոց անկանիցին, արք տղայովք և կանայք ստնդիեցաւք հանդերձ կորնչիցին, զի բարկութիւն Տեառն է ի վերայ ։ Պարիսպք քո պատառեսցին և յերկիր յատակեսցին տաղաւարք քո · մանկունք ստնդեացք խարշեալք բերանովք իւրեանց աղաղակէին առ Աստուած, և քահանայք քո ցտելով կոծեսցին զգաւազանս քո, մեծամեծք քո լացցեն և քաղաքակիցք քո յոյժ տրտմեսցին, և ճանապարհորդք քո ի նեղութեան եղիցին, և ողկոյզք քո

---

1. BC ապականել A ապանանել ‖ AB զբազումս C զմիմեանս զբազումս ։

2. B նեղութիւն ‖ BC բազումք ։

3. B և ամենայն ։ 4. C առաքեսցէ ։

5. A երկիր BC և երկիր ‖ A fehlt և տունք . . . գերեզմանք ։

6. A զալիս BC զալիս իւր ‖ C ի վեր AB ի վերայ ։

7. A իցեն որք BC ի չորս ‖ BC fehlt և ապրեսցին ‖ BC հրեշտակաց ։

8. C կայցեն ։

9. A եաւթնբլուր BC եւթնաբլուրդ ‖ AB Բաբելովնի C Բաբելոնի ‖ BC լացցեն ‖ BC գուրչ ։

10. BC գլխոց ։

11. BC անկանին ‖ A ստինդիացաւք BC ստնդիեցովք ‖ A կորնչիցին BC կորիցեն ։

12. C fehlt և ‖ BC fehlt յերկիր ։

13. A ստընդեացք BC ստնդիայք ‖ C խարշեալք A հաշտեալք B խարվեալք ‖ AB բերանովք C բերանաւք ։

14. BC աղաղակեն ‖ A Աստուած BC Տէր ։

15. A կոծեսցին BC կոծիցեն ‖ BC և զգաւազանս ։

16. C նեղութիւն ։

անկցին և այգիք քո պակասեացին. դղրդմամբ պատառեսցի երկիր և կորուսցէ զմարդիկ մինչև ցսանդեացս և ցծերս: Բայց մինչև ի սպառ մի կորուսցէ զքեզ Տէր զեաւթնբլուրդ. վասն զի չև է հասեալ ժամանակ կորստեան քո. բայց ի խորխորատի ծածկել զմարդիկ և ոչ ծածկեսցէ, վասն զի չև ևս է հասեալ ժամանակ քո: Պատրաստեալ են քեզ տանջանք, վասն զի զամենայն անաւրէնութիւն գործեցեր ի քեզ ընդունելով զերկիր ի գոգ քո: Յուզմունք խորհրդոց մարդկան բազում եղիցին, մինչև Տէր ի վերուստ հրամայեսցէ կորուսանել զմարդիկ, բայց խորհուրդ Տեառն երևեսցի ուստի պատուհասն լինելոց իցէ, և ապաւինեալքն ի քեզ ընկալցին զտանջանս. ազգն որ յուսացաւն ի քեզ և գաւազանն որսողական կորուսցէ զքեզ, և կորիւն զկորիւն փախուսցէ խնդրելով զարիւն հարանց նորա, և ինքնակամ կամաւք մատնեսցի այլազգեաց շանցն և ընկերաց նորա, և յարուսցէ լեզուս և ազգս, և տիրեսցէ ի վերայ ազգաց բազմաց, և երկու շունքն մարտիցեն ընդ միմեանս, և զմիմեանս կորուսցեն:

Ա̃յ յորժամ այրին թագաւորեսցէ, և նենգութեամբ խաղասցէ ի վերայ այլազգեացն, և միւս այլազգին խնդրեսցէ զկորուստ նորա և նենգութեամբ ջնջեսցէ զնա, և եղիցին դժնդակ և չար աւուրքն այնոքիկ: Որ-

---

1. A և այգիք BC այգիք ‖ A B պատառեսցի C պատկառեցի:

2. A ցսանդիացս BC ի սանդիայս ‖ A ցծերս BC զծերս:

3. A Տէր զեաւթնբլուրդ BC Աստուած ‖ BC չև է A չէ:

4. C ծածկեալ ‖ A վասն . . . ևս է BC զի չև է:

5. A վասն զի BC զի:

6. BC գոգ A գործ:

7. A B ի վերուստ հրամայեսցէ C հրամայեսցէ ի վերուստ:

9. A պատուհասն BC պատահումն ‖ A իցէ BC է ‖ A և ապաւինեալքն BC ապաւինեալք ‖ B ընդալցին:

10. A ազգն BC ազգն այն ‖ BC fehlt և գաւազանն . . . զքեզ:

11. A C կորիւն B կորիւնն ‖ A հարանց BC հաւրց ‖ BC ինքնակամ A ինքնա:

12. B այլազգեացն ‖ BC շանն ‖ B ընդերաց:

13. BC երկու A երկրորդ:

14. BC միմեանս A նմանս:

15. A այրի ‖ A նենգութեամբ BC նեղութեամբ:

17. B դժնդակք ‖ B աւուրք:

դիք գաւազանացն ի խռովութեան եղիցին ընդ միմեանս պատերազմելով, և յայնժամ բազում նեղութիւն և չար եղիցի մարդկան որպէս զի չէ լեալ երբէք, և մի վստահասցի իշխանն հաւատացեալ ի Սաղամանդար, վասն զի այլազգի է և յազգէ նորա ընկալցին զոր ոչն խնդրեցին . և կամիցի փախչել Սաղամանդար և մի կարասցէ, և հասցեն նմա և սպանցէ զնա Պլակիտաս :

Եւ տիրեսցէ միւս գաւազան ի քեզ յեաւթնբլուրդ, և եղիցին երկունք բազում . յարիցէ այր աղքատ որ ոչ ճանաչիցէ զշնորհս, ամբարտաւան, հպարտ, ոսկէսէր, պատերազմասէր, և եղիցի անուն նորա Որլողիոս, և աթոռ նորա սակաւ աւուրց, և բարկացող, և մեծամեծք նորա ատեսցեն զնա, և քաղաքացիք նորա նեղեալք ի նմանէ . երկնային բարկութիւն եղիցի յաւուրս նորա, բազում անգամ նեղեսցէ զԲաբելոնն . ի ժամանակս թագաւորութեան նորա ձայնք գուժոյ հասցեն առ քեզ, և զաւրք բարբարոսաց խռովեցուսցեն զքեզ և մի պատերազմեսցին : Եւ յարիցէ այլ թագաւոր բռնաւոր յանդիման պատերազմեալ հալածեսցէ զնա և բազում տրտմութեամբ և

---

1. A C խռովութիւն ‖ B C պատերազմելով A պատերազմով, և :

2. A չելել B C չէ եղեալ :

3. B C fehlt վասն :

4. B յազգէ A յազգաց C յայլազգէ ‖ A ընկալցին B ընգալցի նա C ընկալցի նա ‖ A ոչն խնդրեցին B C ոչ խնդրեսցեն ‖ B C կամեսցի :

5. B C ի Սաղամանդար ‖ A հասցէ նմայ B C հասցէ ‖ A Պլակիտաս B Պղատիկաս C Պ̆ակիտա :

6. A B միւս C մի ‖ B գաւազանն ‖ B եւթնաբլուրդ C եւթնաբլուրտ :

7. B բազումք ‖ A զշնորհս B զշնորհ իւր C զշնորհս իւր ‖ B ամպարտաւան :

8. B C fehlt եղիցի ‖ A Որլողիոս B C Պ̆ուկիոս :

9. B սակաւ աւուրց A սակաւաւոր C սակաւ աւուրք :

10. A քաղաքացիք B քաղաքակիցք C քաղաքակիկք ‖ B C և երկնային ‖ A յաւուրս նորա B C յաւուրսն յայնոսիկ, և :

11. A B անգամ C անկամ ‖ C զԲաբելոն :

12. B C նորա A իւրոյ ‖ B C ձայն ‖ B գուժու ‖ B C հասցէ ‖ A և զաւրք B զաւրք ‖ C fehlt և զաւրք . . . զքեզ :

13. B C բռնաւոր A բանաւոր :

14. A յանդիման B C ընդդէմ նորա ‖ A պատերազմեալ B C պատերազմել և ‖ C fehlt և հեծութեամբ :

Հեծութեամբ հանցէ զհոգի նորա, և սա թագաւորեալ կալցի զգաւազանն որ ի քեզ եաւթնբլուրդ և եղիցի մեծ յաթոռս մեծամեծս և ի պայծառս, և այրն այն կորովի յաջմէ և յահեկէ, և ի ժամանակս նորա սով մեծ եղիցի և ոչ փոքր, և ապականեսցի երկիր ի մարդկանէ և յորձանք ջրոց հոսեսցեն, և աւդ սևաթոյր խառնակեսցի, և այգիք քո սակաւասցին, և վայելչութիւնք քո նեղեսցին, և պակասեսցին աւուրք և եղիցի աւրն վեցժամեան ։

Վա՜յ մարդկան որ իցեն ի ժամանակին յայնմիկ․ և դարձուսցէ զերեսս իւր թագաւորն յարևմուտս ։ Յայնժամ վա՜յ քեզ եաւթնբլուրդ յորժամ թագաւոր քո երիտասարդ ։ Ի ժամանակին յայնմիկ եղիցի քեզ նեղութիւն մեծ․ այր որ ունիցի զկին եղբաւր իւրոյ, որդի զմայր իւր և դուստր ելցէ յանկողինս հաւր իւրոյ, եղբայր զքոյր իւր, և յոլովեսցին հայհոյութիւնք, մարդասպանութիւնք, երդմունք, չարախաւսութիւնք, ստութիւնք, պղծութիւնք, ցաւք, յափշտակութիւնք, եղբայրատեցութիւնք, խռովութիւնք, հեղումն արեան ի տաճար սրբոց սպասաւորաց․ և թագաւորք ընդ թագաւորս, իշխանք ընդ իշխանս, հզաւր յաղքատոյն վերայ յարիցէ․ և անկումն եղիցի հարստին և աղքատոյն ։

---

1. A C *զհոգի* B *զոգիս* ‖ B C fehlt *սա . . . զգաւազանն ։*

2. B C *եւթնաբլուրդ* ‖ A C *և եղիցի* B *եղիցի* ‖ B C fehlt *մեծ* ‖ A *ի պայծառս ։*

3. B C fehlt *այն* ‖ A *յահեկի ։* 4. B *ջրոյ ։*

5. A *հոսեսցեն* B C *հասցեն* ‖ B C *աւդք* ‖ A B *սևաթոյր* C *սևաթորք* ‖ A *խառնակեսցի* B C *խառնեսցին ։*

6. A *վայելչութիւն ։* 8. C *մարդկանն ։*

9. A C *թագաւորն* B *ի թագաւորն* ‖ B C *եւթնաբլուրդ* ‖ A B *յորժամ* C *յայնժամ ։*

10. B C *թագաւորն* ‖ C fehlt *քո* ‖ A *ժամանակի ։*

11. A *որ* B C *յորժամ* ‖ B C *և որդի* ‖ A *և դուստր* B C *դուստր ։*

12. B C *յանկողին* ‖ C *յոլովիցեն ։*

13. B C fehlt *մարդասպանութիւնք* ‖ B C *ստութիւնք, մարդասպանութիւնք ։*

14. B C fehlt *ցաւք* ‖ B *խռովութիւն ։*

16. A C *իշխանք* B *իշխան* ‖ B C *հզաւրն յաղքատին*

17. A *աղքատոյն* B C *աղքատին ։*

Եւ Բիւթինիա, որ է ի ծովեզեր, շարժմամբ յատակեսցի, և բարձրացեալ կուտակեսցին ալիք ծովուն և ծածկեսցէ զհիմունս Բիւթինիայ մինչև ցկրտսեր քաղաքն ՙՆիկոմեդիաս։

Եւ ապա դարձեալ յարիցէ այլ Թագաւոր, և ժամանակ նորա սակաւ աւուրս, չար և ամենեւին ահեղ, և ապա յայնմ հետէ ոչ ևս եղիցի ժամանակ բարի, այլ չար. և ընդ սմա պատերազմեսցի որդին և ծախեսցէ զնա սրով։

Եւ միւս Թագաւոր յարիցէ յայլմէ պաշտամանէ, որ է Արիանոս, սորա ձգեալ առ ինքն զամենեսեան։ Յայնմ ժամանակի վա՜յ քեզ եաւթնբլուրդ, զի քան զամենեսեան սգաս զքեզ և զսահմանս քո։

Եւ ապա յարիցեն Թագաւորք և իշխանք և առաջնորդք և նահատակք ի վերայ քաղաքաց և գաւառաց և տեղեաց, և եղիցին յուզմունք և խառնակութիւնք բազում մարդկան։ Եւ ազգ բարբարոսաց յարիցէ ի վերայ քաղաքաց և գաւառաց, և խոնարհեսցի երկիր ի բազմութենէ ազգաց կանգունս եաւթանասուն և երիս. և մի՛ նեղեսցիս յայնժամ եաւթնբլուրդ ի նոցանէ. բայց առանձինն պատերազմ տանջեսցէ զքեզ, և վայելչութիւն երկրի սակաւասցի ի քեզ. բարկութիւն յերկնից եղիցի ի քեզ,

---

1. ‖ A Բւթինիայ B Բիւթինա C Բիւթինայ ‖ BC fehlt է։
2. BC ծովու ‖ C Բիւթանիայ։
3. C fehlt մինչև . . . ՙՆիկոմեդիաս ‖ B ցկրսեր ‖ B ՙՆիկոմիդայ։
4. BC սակաւ աւուրս A սակաւաւոր։
5. C fehlt ևս ‖ BC եղիցին ‖ C ժամանակք։
6. BC բարիք ‖ BC չարք ‖ A և ընդ B ընդ C ըստ ‖ A սմայ BC որում ‖ A որդին BC իւր որդին ‖ BC զնա սրով A զնայ ի սրոյ։
8. B յայլմէ պաշտամանէ C յայլմէ պաշտմանէ A յայլազգեաց ‖ BC fehlt սորա։
9. ABC եւթնաբլուրդ։
10. A զամենիսեան աւել ‖ A fehlt սգաս զքեզ։
11. A Եւ ապա BC Ապա։
12. AB քաղաքաց C քաղաքի ‖ BC fehlt և տեղեաց . . . և գաւառաց։
14. A ազգաց B է ազգաց։
15. BC ի կանգունս ‖ BC եւթնաբլուրդ։
16. BC նոցանէն ‖ AB առանձին ‖ A տանջեսցէ զքեզ BC եղիցի ի քեզ։
17. A բարկութիւն BC բայց բարկութիւն։

և հարումն յոյժ, և երևեցի սիւն հրեղէն յերկնից ի յերկիր ։ Եւ յայն-ժամ փոխեցի թագաւորութիւն քո, և եղիջիր մնացեալ յապականութեան յախտից և ի սովոյ ։ Յայնժամ այսպէս պատառեսցի և բերցէ զերկրորդ գաւազանն ի միւս քաղաքն յոչինչ իշխանէն, և նետս հրեղէնս տեղասցէ յերկնից, նշանք և արուեստք բազում եղիցին ։

Եւ յայնժամ տիրեսցէ Նեռնն, և մարդիկ յաստուածպաշտութենէ խոտորեսցին յանհաւատ ի գալստեննէն զոր ոչ խնդրէին, և ոչ ակն ունէին, այն որ ոչ հաւատայինն ի նա որ ամենայնի ընդդիմակացն էր ։ Սա յղասցի և ծնցի զոր ոչն խնդրէին ի կուսէ ի պղծոյ, և կալցի գաւազանն խաբէու-թեան զազգ մարդկան ի ժամանակս երիս և ի կէս ժամանակի ածցէ զոգիս բազմաց ի կորուստ ժառանգակից լինել գեհեննին յաւիտենից ։ Յայնժամ յուզումն եղիցի հրեշտակաց, տեսանելով զնշանսն զոր յառաջագոյն նա ցու-ցանէր ։ Եւ զայս իմացեալ աստուածասէր մարդկանն, ծանուցեալ և տեսեալ ամենայնի զընդդիմակացն որ է ազգ մարդկան, որոյ է նշանս այս . Զաւ-դեալ անկրկնելի ի ծնգաց, հաշմ ակամբ, ողորկայաւն, մանգաղամատն,

1. AC հարումն B հարուստ ‖ AB երևեցի C եղիցի ‖ A ի յերկիր BC յերկիր ‖ A Եւ յայնժամ BC Յայնժամ ։

2. BC մնացեալ ‖ A որ մնացեալ ‖ B յապականութիւն ։

3. C ի սովոյ AB ի սովու ‖ AB պատառեսցի C պառեսցի ‖ AC բերցէ B բերիցէ ։

4. BC իշխանէն A իշխանեալ ‖ AB տեղասցէ C տեղասցի ։

5. BC բազումք ։

6. A Եւ յայնժամ BC Յայնժամ ‖ BC Նեռն ։

7. AB գալստեննէն C գալստեանն ‖ A զոր BC զորս ։

8. BC այնք ‖ B որ ոչն ‖ BC հաւատացին ‖ BC յղասցի A եղիցի ։

9. A ծնցի BC ծնցէ ‖ BC fehlt զոր ոչն խնդրէին ‖ A ի պղծոյ BC պղծոյ ‖ BC գաւազան ։

10. BC զազգն ‖ BC fehlt ի ժամանակս . . . ի կորուստ ։

12. A յուզումն BC յուզմունք ‖ BC եղիցին ‖ ABC գնացուցանէր anstatt նա ցուցանէր ։

13. BC աստուածասէր A քրիստոսասէր ‖ BC մարդկան ։

14. B նշան ‖ A զաւդեալ BC զաւդք ։

15. A ի ծնգաց B ի ծնկացն C ծնկացն ‖ A ակամբ BC անձամբ ‖ AB ողորկայաւն C որ ոչ կա յաւն ‖ B մանկաղամատն ։

սրագլուխ, շնորհաւոր, մեծաբան, իմաստուն, քաղցրաձայն, տեսանող, խորհրդական, սթափ, հեզ, հանդարտ, նշանագործ, մաւտ ունելով զոգիս կորուսելոցն, ի քարանց հաց հանել, կուրաց տեսանել, կաղաց գնալ և զլերինս ի տեղւոջէ ի տեղի փոխեսցէ, առ աչաւք արասցէ զայս ամենայն և բազումք հաւատասցեն ի նա ։ Ա՟յ այնոցիկ ոյք հաւատայցեն ի նա և առնուցուն զնշանն նորա, աջ նոցա կապեալ որ ոչ դառնայցէ անդրէն յոր յուսացանն յառաջագոյն ։ Յայնժամ սով եղիցի մեծ յոյժ, մի՛ տեղասցին երկինք զանձրև, և երկիր մի՛ բուսուսցէ զդալարի, եղիցին չորացեալ ամենայն պտուղք և յայնժամ ամենայն քաղաքք և գաւառք ողբասցեն զինքեանս, փախչելով փախիցեն, և մի՛ փախիցեն յարևելից յարևմուտս և յարևմտից յարևելս ․ իսկ որք բնակեալ իցեն ի լերինս և յայրս և ի ծերպս և ի փապարս երկրի, նոքա միայն կարասցեն փախչել մինչև ցերկրորդ գալուստն, որ ծնաւ ի սուրբ կուսէն ։ Յայնժամ ընտրեալքն նորա յայտնի եղիցին տեսանելով զյաւիտենական զՏեառն գալուստն, կայցէ յառաջ և բազումք դատեսցին, յերկնից յուզմունք եղիցին ։ Եւ յայնժամ նեղութիւն ահագին եղիցի ի վերայ տիեզերաց ։ Ա՟յ յղեացն և ստնտուացն յաւուրս յետինս ․ վա՟յ ան-

---

2. A սթափ BC սափ ‖ A մաւտ BC մուտ ‖ AB զոգիս C զհոգիս ‖ C կորուսելոց ։

3. A հանել BC հանելով ։

4. AB ի տեղւոջէ C տեղւոջէ ‖ A տեղի BC տեղիս ‖ A փոխեսցէ BC փոփոխել ‖ A բազումք . . . ի նա և BC nur որ ։

6. BC զնշան ‖ A աջ BC զաչ ‖ A դառնայցէ BC դառնայ ։

7. C fehlt սով ‖ AB եղիցի C եցի ‖ BC fehlt յոյժ ‖ BC և մի՛ տեղասցին A մի՛ տիրեսցեն ‖ BC զանձրև A տալ զանձրև ։

8. A եղիցին B և եղիցի C եղիցին ։

9. A յայնժամ BC վասն այնորիկ ‖ B fehlt ամենայն ։

10. A փախիցեն, և մի՛ փախիցեն BC nur փախչիցին ‖ AC յարևելս B յարևեալս ։

11. A որք BC որ ‖ B բնակեալն ‖ A իցեն BC են ‖ B փափարս ։

13. A կարասցեն BC կարեն ‖ B փաչչել ‖ BC յերկրորդ ։

14. BC Տեառն զգալուստն, կացցեն ։

15. A Եւ յայնժամ BC յայնժամ ։

16. BC յղեաց ‖ A ստընդուացն B ստնդիաց C ստնդուաց ‖ A յաւուրս յետինս BC յաւուրսն յայնոսիկ ։

ժուժացն որք հաւատացին ի հակառակորդն . վա՜յ այնոցիկ որ երկիր պագին նմա և վան գալստեան նորա յայտնեցան ։

Եւ յետ լինելոյ այսր ամենայնի և կրելոյ զչարչարանս աստուածաշունչ և արդար մարդկան որ ի հարկաւորութենէ և ի բռնութենէ նեղեալ էին, հասցէ ապա կատարած . և ոմանց ի մարդկանէ նշան ցուցեալ ծանիցեն զեաւթնբլուրն և ասիցեն . Որդեաւք քաղաք լեա՞լ իցէ սա ։ Եւ կին մի երկրակոխեալ յարևելս, յարևմուտս, ի հիւսիս և ի հարաւ, և մի՛ գտցէ պտուղ, բայց միայն գտցէ ձիթենի մի, և գիրկս արկեալ ձիթենւոյն՝ յոդւոց հանցէ և ասիցէ . Երանի՜ այնմ որ տնկեալ է զձիթենիս զայս ։ Եւ ոգի նորա վերացի ի նմանէ անդէն ի տեղւոջն ։

Յայնժամ արեգակն դարձցի ի խաւար և լուսին յարիւն, աստեղք որպէս զտերև անկցին, և երկինք իբրև զմագաղաթ գալարեսցին, և ծով յանդնդոց եռասցի ելանել ծածկել զմարդիկ, և ամենայն ինչ յաւդոց այրեցեալ չորասցի ։ Հրեշտակք հրեղէնք յերկնից իջցեն, և հուր բորբոքեսցի ընդ տիեզերս . մկունք հրաձևք և պղնձիք եղիցին, և որ նման է նոցա, և

---

1. A որք BC և որք ‖ A հաւատացին B հաւատասցեն C հաւատայցեն BC որ A որք ‖ A պագին BC պագանեն ։

3. A աստուածաշունչ և BC աստուած ։

4. BC մարդկանն ‖ A և ի բռնութենէ B է C fehlt ։

5. A էին BC իցէ ‖ A ապա BC և ապա ‖ BC նշանս ‖ A ցրցեալ ծանիցեն զեաւթնբլուրդ BC ցուցցեն ծանուցեալ զեւթնաբլուրդ ։

7. B յարևեալս ‖ BC և յարևմուտս ‖ A հիւսիս BC հիւսւսի ։

8. A արկեալ BC արկցէ ‖ A ձիթենոյն ‖ C յոգւոց A յոգոց B և յոգւոց ։

9. BC հանիցէ ‖ A ասիցէ BC ասասցէ ‖ BC Երանի է ‖ B տնգեալ ‖ A է զձիթենիս BC իցէ զծառս ։

10. BC ի նմանէն ‖ A անդէն B անդրէն C fehlt ։

11. C լուսինն ‖ BC և աստեղք ։

12. BC տերև ‖ A իբրև զմագաղատ BC որպէս մագաղաթ ։

13. A եռասցէ ‖ A ելանել ... զմարդիկ BC և ելեալ և ծածկեալ զերկիր ‖ C յաւդոյ ‖ BC այրեցեալ A ապականել ։

14. A Հրրշտակք BC և Հրեշտակք ‖ AC հրեղէնք B հրերէնք ‖ A բորբոքեսցի BC բորբոքեալ ։

15. A մկունք BC մանկունք ‖ C հրաձև ‖ BC fehlt և պղնձիք ‖ A և որ նման է նոցա, և BC որ նման նոցա ։

գազանք գիշակերք ի լերանց ելցեն, և մի՛ երկիցէ զոր ոչն խնդրէին . և երկիր ամբարշտաց կորիցէ և արդարքն յափշտակեսցին առ Հայր, զի Հրաման ել ի Տեառնէ . աթոռք անկցին և գիրք բացցին, և դատաստանք յաւրինեսցին, Հրեշտակք փող Հարցեն և արդարք պարեսցեն, Հաւր աւրՀնութիւնս Հանցեն և ըստ իւրաքանչիւր գործոց դատեսցին . բայց միայն Տէր արդար դատաւոր և ամենայն գործք նորա ։ Եւ ամենայն ազգք մարդկան բացցեն զբերանս իւրեանց աղաղակելով և ասելով . Տէր, Տէր, մի՛ տանիր զմեզ ի փորձութիւն, այլ փրկեա զմեզ ի չարէ, զի դու Տէր գիտես և ճանաչես զի Համբերել ոչ կարեմք, վասն զի մարմին եմք . այլ որպէս Հայր բարերար և մարդասէր գթացի՛ր ի վերայ մեր . զի քո են փառք այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից . ամէն ։

---

1. A B *ելցեն* C *իջցեն* ‖ B C *երկիցեն* ‖ A B *զոր* C *որ* ‖ B C fehlt *ոչն* ‖ A *և երկիր . . . կորիցէ և* B C *երկիրն ամպարշտաց սատակեսցի ։*

3. A *անկցին* B C *դնին ։*

4. A *և արդարք* B C *արդարք* ‖ B C *աւրՀնութիւն ։*

5. C *դատեսցեն ։*

6. B C *դատաւորն* ‖ A B *գործք* C *գործոց* ‖ A *Եւ ամենայն* B C *Ամենայն* ‖ A B *ազգք* C *ազգաց ։*

7. A *աղաղակելով և ասելով* B C *աղաղակեսցեն և ասասցեն* ‖ A B *Տէ՛ր, Տէ՛ր* C *Տէր Աստուած* ‖ A *տանիր* B C *տար ։*

8. A C *չարէ* B *չարեաց ։*

9. B C fehlt *վասն* ‖ A B *մարմին* C *մարին ։*

10. C fehlt *բարերար* ‖ B C fehlt *և մարդասէր* ‖ A *գթացի՛ր ի վերա մեր . զի քո* B C *գթասցիս ի մեզ, և ողորմեսցիս մեզ, զի դու ստեղծեր զմեզ և քո* ‖ B C fehlt *այժմ և միշտ և ։*

11. A C *յաւիտեանս յաւիտենից* B *յաւիտենից յաւիտեանս* ‖ B *ամէն ։*

Կատարեցաւ գիրք Դանիէլի ։

(Uebersetzung folgt.)

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

Die Ergebnisse dieser, durchaus nach Analogie meiner vorjährigen Abhandlung über die Proverbien angelegten, Bearbeitung des Iobdialogs beruhen wesentlich auf den Voraussetzungen, dass der ursprüngliche Dialog (abgesehen von der achtzeiligen Gottesrede), sowie auch die Rede Elihu's und die Schilderung der beiden Nilungeheuer, durchgängig aus vierzeiligen Strophen bestehe, und dass der alexandrinische Uebersetzer des Buches nichts in seiner Vorlage Vorhandene absichtlich weggelassen habe.

Bekanntlich fehlten in dem vorhexaplarischen Iobtexte der LXX fast 400 Stichen des masoretischen, welche erst Origenes, mitunter ziemlich ungeschickt, aus Theodotions Uebersetzung zu ergänzen versucht hat; ich verweise hierüber auf meine Dissertation und den Aufsatz in der *Ztschr. für kath. Theol.* 1886, S. 557 ff. Eine Ausscheidung dieser Zusätze konnte sich bisher nur auf innere Gründe und auf fünf Handschriften des hexaplarischen Textes (zwei griechische, zwei lateinische und eine syrische) stützen, welche das aus Theodotion Entnommene durch Asterisken bezeichnen. Seit 1889 liegt aber in Mgr. Ciasca's Ausgabe der koptisch-saidischen Uebersetzung ein Text vor, welcher die hexaplarischen Zusätze noch gar nicht hat, mithin die relative Urgestalt des alexandrinischen Iob's unmittelbar bietet. Zur Controlle behalten freilich die hexaplarischen Handschriften immer noch ihren Werth, da die saidische Uebersetzung einige zufällige Auslassungen, sowie andererseits auch schon ein Paar Ein-

schiebsel aus Theodotion hat; auch ist ihr Text von XXXIX 9 b bis XL 13 a (nach hebr. Zählung) bisher noch nicht wiedergefunden, wenigstens noch nicht gedruckt.

Erwägt man nun, wie meisterhaft sich der Uebersetzer darauf verstand, ein quid pro quo zu geben, so wird man auch in den verhältnissmässig seltenen Fällen, wo ein Grund für die absichtliche Weglassung einer Stelle an sich denkbar wäre, doch Bedenken tragen, eine solche anzunehmen. In der That ergeben sich, bei genauerer Beobachtung, alle in LXX fehlenden Stellen als secundär; dem Uebersetzer fallen höchstens einige rein stylistische Kürzungen, zur Beseitigung von Tautologien des Parallelismus, zur Last, worüber in den Anmerkungen stets Rechenschaft gegeben werden soll. Hinsichtlich einiger Abschnitte habe ich einen Vorgänger an Hatch, welcher zwar über den ursprünglichen Septuagintatext oft im Unklaren ist, aber da, wo er denselben richtig bestimmt, schliesslich gegen Dillmann's (das mangelhafte Verständniss des Alexandriners nicht scharf genug von dem ihm vorliegenden Texte sondernde) Kritik Recht behalten dürfte.

Einige erhebliche Textstörungen fand der Uebersetzer schon vor; so die (aus einem didaktischen Werke entlehnten) Tristichen über Unterdrückte und Ausbeuter, welche in Capitel 24 (theilweise auch Cap. 30) eingeschoben oder einer bedenklichen Klage substituirt sind. Die Umstellungen in Cap. 25—28 (wodurch vor XXVII 7 die Ueberschrift der letzten Rede Sofar's verloren gegangen ist) verfolgen die Absicht, schliesslich auch Iob zu Gunsten der Vergeltungslehre aussagen zu lassen. Die Verdopplung der Gottesrede, sowie der Antwort Iob's darauf, hängt offenbar mit der Einschaltung des Abschnittes über Nilpferd und Krokodil zusammen.

Vorläufig stehe hier eine Uebersicht des (noch nicht abgedruckten) hergestellten Textes, wobei ein eingeklammertes A auf Textverbesserungen mit Hilfe der LXX hinweist: **8**, 1—3. 5. 6 b—c (A). 8. 10—22; **9**, 1—8. 10—14. 15 b. a. 17. 21. 22 (A). 23—24 a. 25—28. 30—35; **10**, 1 a. 1 c—3 b. 4 b. 5 b—14. 15—17 a (A). 17 b. 18—21; **11**, 1—3. 5—6 b. 8—9. 11—13. 15—16. 17 b. a. 18—20; **12**, 1—3 a.

4 a. c (A). 5—6 b. 7—8. 10—17. 18 (A). 19 b—22. 24—25; **13,** 1—19 a. 20 a. 21—27 b; **14,** 1—3; **13,** 28; **14,** 5 a—b. 6—10. 12 a—b. 13—17; **15,** 1—5. 7—9. 11—13. 15—16. 18—22. 23 c—24 a. 25—26. 30 b—35; **16,** 1—4 b. 5. 7 (A). 9. 10 b—22; **17,** 1 (A). 2 a. 3. 5—11. 13—16; **18,** 1—3. 4 b—8. 9 b. 11—14. 17 a. 18 a. 19 a. 17 b. 19 b. 15 a. 20—21; **19,** 1—3. 5—26. 27 c—28 a. 29 a—b (A); **20,** 1. 2 a (A). 4 a (A). 5—8. 10 (A). 15—19. 21—22. 23 b—27. 29; **21,** 1—7. 9—10. 8. 11—14. 16—17 b. 18—20; **14,** 21—22; **21,** 22. 24—27. 34; **22,** 1—11. 12 (A). 17—19. 21—23. 26—28; **23,** 1—8. 10—13. 15—17; **24,** 1—4. 9. 25; **25,** 1—3; **26,** 12—13. 14 c—d (A); **25,** 4—6; **26,** 1—2. 4; **27,** 2. 4—6. 11—12; **28,** 1—3 a. 4 c (A). 9 b—10 a. 11 b. 20—21 a. 22 b—25. 27—28; **27,** 7—10. 14—18 a. 19 a. 20; **29,** 1—9. 11—18. 21—22; **30,** 1—2. 8—11. 13. 14 b—15. 17—18 a. 19 b—20 a. 21. 22 b—25. 26 (A). 27 b—31; **31,** 5—7 b. 8—14. 23. 15—17. 19—22. 24—27. 29—37; **38,** 1—2; **41,** 2—3 (A); **38,** 3—18. 21. 19—20. 22—25. 28—29; **37,** 18; **38,** 30—31. 33—35. 37—41; **39,** 1 b—2 a. 3 b—4 a. 5 a. 6 a. 7. 9—12. 19—27. 28 (A). 29 a. 30; **40,** 2. 8—14. 3—5; **42,** 2. 3 b—c. 5—6.

Tristichen: **24,** 5—6. 7 b—8. 10—11. 12 (A); **30,** 4. 3 a. 5—7; **24,** 13. 18 b—19. 20—22 (A). 23—24.

Elihu: **32,** 6—10. 11 (A). 13. 14 (A). 18 (A). 19—22; **33,** 1. 3—10. 12—15 a. 15 c—19 a. 20 a. 21—26 b. 27 a. 26 c. 27 b—28. 30 a; **34,** 1—2 (A). 5—6. 8—9. 10 b—19 b. 20 b—22. 24 a. 25 a. 26—27 (A). 34—37 a. 37 c; **35,** 2—3. 5—7 a. 10 b (A). 11. 13—14; **36,** 2—4. 5—6 a (A). 12. 14—15. 6 b—7 a. 18—19. 21 a. 22 b—24. 27 a. 28 (A). 33; **37,** 1. 5 b. 7 b. 6. 8—9. 11—12 (A). 14—17. 19—21 b. 22 b—24.

Nilthiere: **40,** 15—18. 20—21. 25—32; **41,** 5—8. 10. 12—15 a. 16 (theilweise). 17. 18 (A). 20 a. 19. 20 b. 21 b—26.

Iob:	III 2	ויען איב ויאמר
Jobád jom, ivvaléd bo;	3	יאבד יום אולד בו
V'hallájl, -mar: hóra gáber!		והליל אמר הרה גבר
-L jidr'šéhu 'Lóh mimmá'al;	4	אל ידרשה אלה ממעל
V'al tófa' 'álav n'hára!		ואל תופע עלו נהרה
Jig''lúhu chóšekh v'çálmut;	5	ינאלה חשך וצלמת
Tiškón 'aláv 'anána!		תשכן עלו עננה
Al jéchad bíme šána;	6	אל יחד בימי שנה
B'mispár j'rachím al jábo'!		במספר ירחם אל יבא
Hallájl hahú' j'hi gálmud;	7	הליל ההא יהי נלמד
Al tábo' rénaná bo!		אל תבא רננה בו
Jiqq'búhu óreré jom;	8	יקבה ארֵרי יום
Jechš'khú kokh'bé nišpéhu!	9	יחשכו כוכבי נשפה
Jeqáv leór, vaájin;		יקו לאור ואין
V'al jér' b''af'áppe šáchar!		ואל ירא בעפעפי שחר
Ki ló' sagár dal'té biṭn-,	10	כי לא סגר דלתי בטני
Vajjáster 'ámal mé'en-.		ויסתר עמל מעיני
Lamá lo' mérachm ámut,	11	למה לא מרחם אמת
Mibbáṭn jaçá'ti v'égva'?		מבטן יצאתי ואגוע
Maddú' qidd'múni bírkajm;	12	מדע קדמני ברכים
Umá-ššadájm, ki ínaq?		ומה שדים כי אנק
Ki 'átta šákhabt- v'éšqoṭ,	13	כי עת שכבת ואשקט
Jašánti, áz janúch li;		ישנתי או ינח לי
'Im m'lákhim v'jó''çe áreç,	14	עם מלכם ויעצי ארץ
Habbónim ch'rábot lámo!		הבנם חרבת לם
O 'ím ṣarím, zaháb lam,	15	או עם שרם זהב לם
Ham'mál'im bátehém kasp,		הממלאם בתיהם כסף
Kenéfl ṭamún lo' éhjä,	16	כנפל טמן לא אהיה
Ke'ól'lim, ló' raú or.		כעללם לא ראו אור

III 4 vorher ein Zusatz, welcher (wie sein Gegenstück vor **6**) eine gekünstelte Unterscheidung zwischen dem Fluche über den Tag und dem über die Nacht begründen soll, während ursprünglich neben dem Geburtstage die Empfängnissnacht von Anfang an vorzugsweise in's Auge gefasst war. **5** nachher eine Glosse zu **8**. **7 a 1** M vorher הנה, was in A zu fehlen scheint, da dem ἀλλὰ des Uebersetzers meist im Originale nichts entspricht. **8** nachher ein auf XLI 2 beruhender Zusatz, welcher ארֵרי durch עֹרר glossirt. **16 a 1** so A (nach Said.); M vorher או (gegen die Strophik).

Šam r'šá'im chád'lu rógez,	17	שם רשעם חדלו רגז
Vešám j'nuchú j'gi'é khoch;		ושם ינחו יגעי כח
Jachd ásirím ša'nánu,	18	יחד אסרם שאננו
Lo' šáme'ú qol nógeṣ.		לא שמעו קל נגש
Lamá jittén l''amél or,	20	למה יתן לעמל אור
V'chajjím lemáre náfeš;		וחים למרי נפש
Ham'chákkim l'mávt v'enännu,	21	המחכם למות ואיננו
V'jachp'rúhu mimmaṭmónim?		ויחפרה ממטמנם
L'gabr, 'šér darkó nistára,	23	לגבר אשר דרכו נסתרה
Vajjásekh 'Lóh ba'déhu,		ויסך אלה בעדה
K'lachmí an'cháti tábo,	24	כלחמי אנחתי תבא
V'khammájim šáagáti.		וכמים שאגתי
Ki fáchd, pachádt-, je'tájen-;	25	כי פחד פחדת יאתיני
Va'šér jagórt-, jabő' li.		ואשר יגרת יבא לי
Lo' šálavt- v'lő' šaqáṭti;	26	לא שלות ולא שקטתי
V'lo' nácht-, vajjábo' rógez.		ולא נחת ויבא רגז
Elifaz:	IV 1	ויען אליפז התימני ויאמר
Hinné jissárta rábbim,	3	הנה יסרת רבם
V'jadájim ráfot t'cházzeq;		וידים רפת תחזק
Košél j'qimún milläkha,	4	כשל יקמן מליך
V'birkájim kór''ot t'ámmeç.		וברכים כרעת תאמץ
H'lo' jír'at'khá kislátakh,	6	הלא יראתך כסלתך
V'tiqvát'kha tóm d'rakhäkha?		[ו]תקותך תם דרכיך
Z'khor ná', mi hú' naqí -bad;	7	זכר נא מי הא נקי אבד
V'efó j'šarím nikhchádu?		ואיפה ישרם נכחדו

19a Glosse zu 17, **19b** zu 18. Wegen der Aehnlichkeit von 18b mit XXXIX 7b scheint der Glossator חפשי aus XXXIX 5a entnommen zu haben. **22a** > A. **22b** ursprünglich nur Glosse zu 21, später aus Os. IX 1 zu einem sehr unrhythmischen Distichon erweitert. **23 a 1** = mir, dem Manne. Der Vers blickt auf Iob's früheres Glück zurück; vgl. I 10. **24 a 1** כי לפני לחמי; unzulässig, da לפני nicht anstatt bedeuten kann, während die Aussage, Iob's Klagen gehe seinem Brote vorher, eine zwecklose und unzulässige Einschränkung sein würde. **24 a 3** = wird zu theil. **24 b 1** ויתכו כמים (würde besagen, dass Iob's Thränen so reichlich wie Wasser fliessen, während doch das Brot im Parallelstichos als Nahrungsmittel in Betracht kommt, und der ganze Vers nach zahlreichen Analogien nur bedeuten kann, Klagen seien für Iob das tägliche Brot geworden). **25a 4** so A; M. ויאתיני. **IV 2** setzt eigentlich schon voraus, dass Iob den Zuspruch der Freunde ungeneigt aufgenommen habe. **6 b 2** ותם. **8 a 1** כאשר (zerstört den Parallelismus). Uebersetze: gestraft.

B'ašám raít- chor'šé avn,	8	באשם ראת חרשי און
V'zor''é ʿamál jiqç'rúhu;		וזרעי עמל יקצרה
Minniš'mat 'Lóh jobédu,	9	מנשמת אלה יאבדו
Uméruch áppo jíkhlu.		ומרח אפו יכלו
Ša'gát arjé v'qol šáchal,	10	שאגת אריה וקל שחל
V'šinné kh'fírim nittáʿu;		ושני כפרם נתעו
Lajš óbed míbb'li ṭáref,	11	ליש אבד מבלי טרף
B'ne lábi' jitparádu.		בני לבא יתפרדו
V'eláj dabár jegúnnab,	12	ואלי דבר יגנב
Vattíqqach ózn- šemç ménhu;		ותקח אזני שמץ מנה
Biṣ''íppim v'chéz'jonót lajl,	13	בשעפם וחזינת ליל
N'fol tárdemá ʿal 'nášim.		נפל תרדמה על אנשם
Pachd q'ráan- úreʿáda,	14	פחד קראני ורעדה
Verób ʿaç'mótaj hífchid;		ורב עצמתי הפחד
Verúch ʿal pánaj jáchlof,	15	ורח על פני יחלף
T'sammér ṣa''rót beṣári.		תסמר שערת בשרי
Jaʿmód v'lo' -kkír mar'éhu;	16	יעמד ולא אכר מראה
Demáma váqol éšmaʿ:		דממה וקל אשמע
Ha'nóš me 'Lóhim jiçdaq;	17	האנש מאלה[ם] יצדק
Im méʿoṣó jiṭhár g'bar?		אם מעשה יטהר גבר
Hen bá''badáv lo' já'min,	18	הן בעבדו לא יאמן
B'mal'ákhav jáṣim tóhla;		במלאכו ישם תהלה
Af šókh'ne báte chómer,	19	אף שכני בתי חמר
'Šer bäʿafár jesódam!		אשר בעפר יסדם
Mibbóqr laʿárb jukkáttu;	20	מבקר לערב יכתו
Mibb'lí meṣím jobédu.		מבלי משם יאבדו
Haló' nissáʿ jitrám bam,	21	הלא נסע יתרם בם
Jamútu, v'ló' bechókhma?		ימתו ולא בחכמה
Q'ra' ná', hajéš ʿonükka;	V 1	קרא נא היש ענך
V'el mí miqq'dóšim tífnä?		ואל מי מקדשם תפנה
Ki lé'vil jáhrog káʿaṣ,	2	כי לאול יהרג כעש
Ufótä támit qín'a.		ופתה תמת קנאה
Jirch'qú banáv mijjäšaʿ;	4	ירחקו בנו מישע
V'jiddákkeú, v'en máççil.		וידכאו ואין מצל

13 a 2 καὶ ἤχῳ; מחזינת. **13 b 1** so A; M בנפל. **16 a 4** folgt jetzt ein sehr prosaischer und durch das Vorhergehende schon entbehrlich gewordener Stichos. **19 b 3** folgt ein unverständlicher Zusatzstichos. **20 b 2** so A; M + לנצח. **V 3** schiebt eine ganz fremdartige Erzählung zwischen ein, wie Elifaz einmal das Haus eines Thoren verflucht habe. **4 b 1** + בשער (Reminiscenz aus IV Regn. vii 20; die Deutung auf

'Šer qáç'ru, rá'eb jókhel;	5	אשר קצרו רעב יאכל
V'šaáf çamé' mechállam.		ושאף צמא מחלם
Ki ló' me'áfar áven,	6	כי לא מעפר און
V'me'dáma jiçmach 'ámal;		ומאדמה יצמח עמל
Ki -dám l''amál jivváled,	7	כי אדם לעמל יולד
Ub'né rašp jágbehú 'uf.		ובני רשף ינבהו עף
Ulám 'ni édroš él El,	8	אלם אני אדרש אל אל
V'el 'Lóhim -ṣím dibráti,		ואל אלהם אשם דברתי
'Oṣä g'dolót, v'en chéqer,	9	עשה גדלת ואין חקר
Nifláot 'ád en míspar.		נפלאת·עד אין מספר
Notén maṭár 'al p'né arç,	10	נתן מטר על פני ארץ
V'šoléch majm 'ál p'ne chúçot;		ושלח מים על פני חצת
Laṣúm š'falím lemárom,	11	לשם שפלם למרם
Veqód'rim ṣág'bu jäša'.		וקדרם שגבו ישע
Lokhéd ch'khamím be'órmam,	13	לכד חכמם בערמם
Va''çát niftálim nímhart;		ועצת נפתלם נמהר'
Jomám jefágg'šu chóšekh,	14	יומם יפגשו חשך
V'khallájla j'maš'šu b'çóhrajm.		וכלילה ימששו בצהרים
V'joší' mechäreb píhem,	15	וישע מחרב פהם
Umíjjad cházaq ébjon;		ומיד חזק אבין
Vetíhjä láddal tíqva,	16	ותהיה לדל תקוה
V''oláta qáf'ça píha.		ועלת קפצה פה
-Š're 'nóš, jokh'chännu 'Lóhim;	17	אשרי אנש יוכחנו אלה[ם]
V'musár Šaddáj al tím'as!		ומסר שדי אל תמאס
Ki hú' jakh'íb vejéchbaš;	18	כי הא יכאב ויחבש
Jimcháç, v'jadáv tirpäna.		ימחץ וידו תרפין
B'šeš çárot jáççiläkha,	19	בשש צרת יצלך
Ub'šáb' lo' jígga' b'khá ra';		ובשבע לא יגע בך רע
B'ra'áb pad'khá mimmávet,	20	ברעב פדך ממות
Ub'mílchamá midé charb.		ובמלחמה מידי חרב
Miššóṭ lašón techábe';	21	משוט לשן תחבא
V'lo' tíra' b'šód, ki jábo'.		ולא תרא בשד כי יבא

---

gerichtliches Verfahren würde die Sünder zu unschuldig unterdrückten Duldern machen). **5 a 4** folgt jetzt ein sehr unklarer Stichos. **5 b 2** in M defectiv geschrieben. Der für die Schnitter der Frevler bestimmte Essig (vgl. Ruth II 14) wird von Anderen getrunken. Auf Essig weist auch die Hervorhebung des Durstes hin. **6 a 2** + יצא. **6 b 1** + לא. **10 a 1** הנתן. **12** Doublette zu 13 (nach Ps. XXXIII 10). **15 a 3** M מפּהם. **17 a 1** so A; M vorher הנה. **21 a 1** ἀπὸ μάστιγος; בשוט. **21 b 3** משר.

Lešód ul'kháfan tiṣchaq;	22	לשר ולכפן תשחק
V'mechájjat árç al tíra'!		ומחית ארץ אל תרא
Ki šálom óhaläkha;	24	כי שלם אהליך
P'quddát nav'khá, v'lo' téchṭa'.		פקדת נוך ולא תחטא
V'jadá'ta, kí rab zár'akh,	25	וידעת כי רב זרעך
Veçé'çaäkha k''éṣb arç.		וצאצאיך כעשב ארץ
Tabó' bekhälach 'lé qabr,	26	תבא בכלח אלי קבר
Ka''lót gadíš be'ítto.		כעלת גדש בעתו
Hen zót ch'qarnúha, kén hi';	27	הן זאת חקרנה כן הא
Š'ma'änna, v'átta dá' lakh!		שמענה ואת דע לך
Iob:	VI 1	ויען איב ויאמר
Lu šáqol jiššaqél ka'ṣ-,	2	לו שקל ישקל כעשי
V'havvát- b'moznájm jiṣ'ú jachd!		והותי במאזנים ישאו יחד
Ki méchol jámmim jikhbad;	3	כי מחל ימם יכבד
'Al kén debáraj lá'u.		על כן דברי לעו
Ki chíçça Šáddaj 'immad-,	4	כי חצי שדי עמדי
'Šer ch'mátam šóta rúchi.		אשר חמתם שתה רחי
Bi'uté 'Lóh j'qadd'múni;		בעתי אלה [יקדמני
Leójeb já'rekhéni.		לאיב] יערכני
Hajínhaq pár' ''le däše';	5	הינהק פרא עלי דשא
Im jig'ä šór 'al b'lílo?		אם ינעה שור על בללו
H'jeákhel táfel b'li malch;	6	היאכל תפל בלי מלח
Im jéš ṭa'm b'rír challámut?		אם יש טעם ברר חלמת
Mi jitten tábo' šé'lat-,	8	מי יתן תבא שאלתי
Vetiqvatí jittén 'Loh;		ותקותי יתן אלה
V'joél 'Loh vídakk'éni,	9	ויאל אלה וידכאני
Jattér jadó vibáçç''en-!		יתר ידו ויבצעני
Ut'hi 'od nächamáti;	10	ותהי עוד נחמתי
Va'sáll'da b'chíl, lo' jáchmol!		ואסלדה בחל לא יחמל
Ki ló' khichádti b'rít El,		כי לא כחדתי [ברת אל
V'lo' bázti l'ím're qádoš.		ולא בזתי ל]אמרי קדש
Ma-kkóchi, kí ajáchel;	11	מה כחי כי איחל
V'ma-qqiççi, kí a'ríkh nafš-?		ומה קצי כי אארך נפשי

---

22 b 2 und **25 b 3** M הארץ. **23** ist in A nur eine Glosse zu 22 b: θῆρες γὰρ ἄγριοι εἰρηνεύσουσί σοι = כי חית השדה השלמה לך; erst in M zu einem Distichon erweitert. **24 a 1** vorher וידעת (aus 25 wiederholt). **24 b** = von der Habe deines Hauses wirst du nichts vermissen. **VI 3 a 1** so A (nach Said. καὶ γὰρ); M + עת. **4 c-d** erklärt man bisher: Gottes Schrecken stellen mich auf (soll bedeuten: stellen sich gegen mich auf)! **6 a 3** M מבלי.

Im kóch abánim kóchi;	12	אם כח אבנם כחי
Im béşaráj nechúšim?		אם בשרי נחש[ם]
Haim en ʿézrati bi,	13	האם אין עזרתי בי
V'tušíjja nídd'cha mimmenn-?		ותשיה נדחה ממני
Lo' más merḗ hächásed,	14	לא מס מרע החסד
Vejír'at Šáddaj jáʿzob?		ויראת שדי יעזב
Acháj bag'dú kh'mo náchal,	15	אחי בגדו כמו נחל
Ka'fiq n'chalím jaʿbóru;		כאפק נחלם יעברו
Haqqód'rim mínni qárach,	16	הקדרם מני קרח
ʿAlémo jitʿallém šalg.		עלים יתעלם שלג
Hibbíṭu ór'chot Téma';	19	הבטו ארחת תמא
H'likhót Š'ba' qivvu lámo;		הלכת שבא קוו לם
Beʿét, j'zor'bú, niçmátu;	17	בעת יזרבו נצמתו
B'chummó nid''khú mimm'qómam.		בחמו נדעכו ממקמם
Hakhí amárt-: habú li,	22	הכי אמרת הבו לי
V'mikkóch'khem ších'du báʿdi;		ומכחכם שחדו בעדי
Umálleṭún- mijjád çar,	23	ומלטני מיד צר
V'mijjád ʿaríçim tífdun-?		ומיד ערצם תפדני
Horúni, vá'ni áchriš;	24	הורני ואני אחרש
Umá-ššagit-, h'binú-li!		ומה שגת הבנו לי
Ma-nnímr'çu ím're jóšer;	25	מה נמרצו אמרי ישר
V'ma-jjókhich hókhech míkkem?		ומה יוכח הוכח מכם
H'hokhách millím tachšóbu?	26	ההוכח מלם תחשבו
Veláruch ím're nóaš!		ולרח אמרי נאש
ʿAf ʿálaj tám tippólu,	27	אף עלי תם תפלו
Vetókherú ʿal ré''khem?		ותכרו על רעכם
V''attá hoílu f'nú bi;	28	ועת הואלו פנו בי
Veʿál p'nekhém im 'kházzeb!		ועל פניכם אם אכזב
Šubú na', ál t'hi ʿávla;	29	שבו נא אל תהי עולה
Vešúbu, ʿód çidqi bi!		ושבו עוד צדקי בי
Hajéš bil'šóni ʿávla;	30	היש בלשני עולה
Im chíkk- lo' jábin hávvot?		אם חכי לא יבן הות

14 a 1 in M defectiv geschrieben. Uebersetze: ist das Mitleid nicht Pflicht des Freundes, so dass er sonst die Gottesfurcht verlässt? **18** beginnt entweder die Erzählung von den Karawanen mit ihrem Untergange oder lässt die Bäche aufwärts fliessen. **26 a 1** so A; M הלהוכח. **27 b 1** von אכר. Uebersetze: wollt ihr gar über mich Schuldlosen herfallen und auf euerem Freunde ackern (herumhämmern). Vgl. Ps. cxxix 3. **29 b 4** בה.

H'loʾ çábaʾ lé'noš ''lé arç,	VII 1	הלא צבא לאנש עלי ארץ
Vekhíme şákhir jámav?		וכימי שכר ימו
K'ʿabd, jíš'af çél, vaájin,	2	כעבד ישאף צל [ואין]
K'şakhír, jeqávvä fóʿlo;		כשכר יקוה פעלו
Ken hónchalt- lí jarʾché šavʾ,	3	כן הנחלת לי ירחי שוא
V'lelót ʿamál minnú li.		ולילת עמל מנו לי
Im šákhabt-: mátaj áqum?	4	אם שכבת מתי אקם
V'şabáʿt- n'dudím ''de nášef.		ושבעת נדדם עדי נשף
L'buš b'şár- rimmá v'guš ʿáfar,	5	לבש בשרי רמה ונש עפר
ʿOrí ragáʿ vajjímmas.		עורי רגע וימס
Jamáj qallú minní arg,	6	ימי קלו מני ארג
Vajjíkhlu b'äfes tíqva.		ויכלו באפס תקוה
Zekhór naʾ, kí ruch chájjaj,	7	זכר [נא] כי רח חיי
Loʾ tášub ʿén-, lirʾót ţob!		לא תשב עיני לראת טב
Kalá ʿanán vajjélakh;	9	כלה ענן וילך
Ken jóred š'ól loʾ jáʿlä.		כן ירד שאל לא יעלה
Loʾ jášub ʿód lebéto;	10	לא ישב עוד לביתו
V'loʾ jákkirännu m'qómo.		ולא יכרנו מקמו
Gam -nókhi lóʾ echşókh pi;	11	גם אנ[כ]י לא אחשך פי
Adábberá b'mar náfši:		אדברה במר נפשי
Hajám aní im tánnin,	12	הים אני אם תנן
Ki táşim ʿálaj míšmar?		כי תשם עלי משמר
Ki -márti: t'nách'men- ʿárşi,	13	כי אמרתי תנחמני ערשי
Jişşáʾ b'şichí miškábi,		ישא בשחי משכבי
Vechíttattán- bach'lómot,	14	וחתתני בחלמת
V'mechéz'jonót t'ba''tánni.		ומחזינת תבעתני
Vattíbchar máchnaq náfši,	15	ותבחר מחנק נפשי
Umávet méʿaçáti.		[ו]מות מעצתי
Maást-, loʾ l'ʿólam échjä;	16	מאסת לא לעלם אחיה
Ch'dal mímmenn-, kí habl jámaj!		חדל ממני כי הבל ימי
Ma 'nóš, kí t'gáddelännu,	17	מה אנש כי תגדלנו
V'khi tášit -láv libbäkha;		וכי תשת אלו לבך

VII 1 bezeichnet Iobs Unglück als eine Folge, nicht seiner Sünden, sondern des allgemein menschlichen Leidensverhängnisses. **2 a 4—b 1** so ursprünglich A nach Said. ⲏ ⲛ̄ⲑⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩϫⲁⲓ̈ⲃⲉⲕⲏ = ἢ οὐχ ἔστιν ὥσπερ μισθωτός; M וכשכר. **4 a 2** + ואמרתי. **4 a 4** + ומדד ערב (sehr unklar). **8** > A. **10 b 2** + עוד (aus dem Parallelstichos wiederholt). **11 b 1** M + בצר רחי אשחה. Die ursprüngliche Lesart in A hat nur Said. bewahrt (ϯⲛⲁϣⲁϫⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲁⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ⲉⲓ̈ϣⲟⲟⲡ ϩⲙ̄ ⲡⲛⲟⲩϭⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ =

Tifq'dännu libeqárim,	18	תפקדנו לבקרם
Lir'gá'im tibchanännu?		לרגעם תבחננו
'Ad má lo' tiš'ä mimmenn-;	19	עד מה לא תשעה ממני
Lo' tárpen-, 'ád b'lo'i ruch-?		לא תרפני עד בלעי רחי
Lamá ṣamtán- l'mifgá' lakh,	20	למה שמתני למפגע לך
Va'hí 'alákha l'máṣṣa'?		ואהי עליך למשא
Umä lo' tíṣṣa' fiš'i,	21	ומה לא תשא פשעי
Vetá'bir ét 'avóni?		ותעבר את עוני
Ki 'átta l''áfar éškab;	22	כי עת לעפר אשכב
Veščhartán-, v'enänni.		ושחרתני ואינני

λαλήσω ἐν ἀνάγκῃ ὤν, πικρίᾳ ψυχῆς μου συνεχόμενος); hier findet sich also von dem Zusatze nur die Dittographie בצר, welche dann die Verdoppelung des zu gross gewordenen Stichos bewirkt hat. Seine ganz ursprüngliche Form hat sich in X 1 erhalten. **15 b 2** מעצמתי.

18 a 1 ותפקדנו. **19 a 1-2** ἕως τίνος; כמה (vor dem verneinenden Satze sehr lästig). **19 b 5** רקי (zu unästhetisch für diesen Dichter). Uebersetze: so lange noch Odem in meiner Kehle ist. **20** vorher ein Zusatz in Prosa, welcher nicht Sarkasmus, sondern eine Mahnung zu mehr Schuldbewusstsein und Ehrerbietung zu sein scheint. **20 b 2** ἐπὶ σοί; עלי (nach der jüdischen Tradition absichtliche Umänderung des ursprünglichen עליך). Für משא muss hier die Bedeutung Zielscheibe angenommen werden, da sonst die echte Lesart einen noch matteren Sinn ergeben würde als die Correctur.

(Fortsetzung folgt.)

A New Variety of the Southern Maurya Alphabet.

By

G. Bühler.

It has been known for a long time that other Buddhist monuments besides the famous Amarâvatî Stûpa exist in the Kistna Districts of the Madras Presidency. And there is among them a Stûpa at Bhaṭṭiprolu in the Repalle Taluka, regarding which some information has been given both in the Indian Antiquary vol. III, p. 274 and in Mr. SEWELL's Lists of Antiquities vol. I, p. 78 f. From both these notices it appears that this ancient monument, like many others, has suffered a great deal at the hands of the officers of the Public Works Department, who have used portions of its materials for their constructions. According to the information, given to Mr. SEWELL by the officer, chiefly concerned in the demolition of the mound, it yielded not only stones and bricks for a sluice on the Kṛishṇâ Canal and for a road, but also three relic caskets, two of stone and a small one of crystal. From these facts it might have been expected that renewed researches would not furnish any important results. Nevertheless Mr. REA, the Archaeological Surveyor of Madras, who excavated the site during the last working season, has made there a most remarkable discovery, which, it seems to me, possesses the greatest possible interest for Indian palaeography. During his operations he has found several more relic caskets with inscriptions, and the impressions of the latter, which were sent to me for deciphering by Dr. BURGESS, show that the inscriptions are written in a new variety of the Southern Maurya alphabet or, as the old expression is, of the Lâṭ characters.

The inscriptions are nine in number: —

I, on the lower circular stone of the first casket, 17 inches in diameter,

No. 1, an inscription of one long line, forming a circular band nearly all round the stone, the tops of the letters being turned outwards;

No. 2, a short inscription, inside of No. 1, the tops of the letters being turned in the opposite direction;

II, on the topstone, or circular lid of the second casket, 20 inches in diameter,

No. 3, an inscription of eighteen lines, filling the inside of an inner circle, twelve inches in diameter; eleven lines running in one direction, and two on the left and five on the right being written breadthwise,

No. 4, an inscription of one line, forming a circular band around one half of the inner circle,

No. 5, a short inscription of two lines, opposite No. 4;

III, on the lower stone of the second casket, 20 inches in diameter,

No. 6, a long inscription of two lines, the tops of the letters being turned outwards,

No. 7, a short inscription of one line, the tops of the letters being turned in the opposite direction;

IV, on the circular topstone of the third casket, 11 inches in diameter,

No. 8, an inscription of nine lines of irregular length, filling the inside of a circle,

V, on the lower stone of the third casket, 18 inches in diameter,

No. 9, an inscription of one long line, running nearly all round the stone.

The letters are mostly about an inch high except in No. 3, where they measure between $^1/_2$ and $^3/_4$ of an inch. The preservation of the documents is good except in parts of No. 3 and in No. 4, which is half effaced.

On examining the impressions I saw at once that the majority of the characters agrees with those of the Southern Maurya alphabet, so well known through Aśoka's inscriptions, and that the language is a Prakrit closely allied to the literary Pali. Nevertheless, I was not able to decipher them completely at first sight. For, I found unknown signs mixed with the familiar ones and peculiarities in the notation of the vowels, which I had never seen in any other inscription. A prolonged study of the documents, however, enabled me to solve most of the difficulties, which in some cases were considerable, because the two longest inscriptions consist only of strings of names, and to arrive at the following results: —

1. Twenty three letters of the Bhaṭṭiprolu inscriptions viz., the initial vowels *a, â, u, o* and the consonants *k, kh, chh, ñ, ṭ, ṭh, ṇ, t, th, dh, n, p, ph, b, y, r, v, s* and *h* exactly agree with those of the Southern Maurya alphabet. The letter *g* has both the usual angular Maurya form and the rare one [1] with the rounded top, which is used invariably in the later inscriptions. The first palatal, *ch*, has a tail and is instead of . The third lingual, *ḍ*, shows slanting strokes instead of straight ones [2] and is instead of . The third dental, *d*, exactly resembles the Maurya letter, but it is turned round and instead of .

2. Five letters are entirely abnormal, viz.: —

a) *Gh*, or , which is expressed by the sign for *g* with a curve to the right denoting the aspiration (compare the Maurya *chha, ḍhạ* and *pha*, which have been formed in a similar manner out of the signs for *cha, ḍa* and *pa*). It occurs only in names e. g. *Satugho* i. e. *Śatrughna, Akhagho* i. e. *Akshaghna* or *Ṛikshaghna, Vaghavâ* i. e. *Vyâghrapât, Chagho* i. e. probably *Chaṅga*.

b) *J* has the angular form, which is rare in the Aśoka inscriptions [3] and the usual one in later documents, minus the central hori-

---

[1] It occurs e. g. in *magesu,* Aśoka's Pillar Edict vii. 2. 2.

[2] Compare the abnormal *ḍa* in *aṁbâvaḍikâ,* Allahabad, Queen's Edict, line 3.

[3] It occurs, however, e. g. in the word *râjâ* Girnâr Rock Edict ix. 1.

zontal bar. It is, therefore, ⊏, and occurs in this form repeatedly in the word *majûsa* or *majusaṁ*, in Sanskrit *mañjûshâ*, a box or casket.

c) *M* is turned topsy-turvy and ⍝ instead of ⊌. It occurs in the last mentioned word and frequently in wellknown names like *Mâho* i. e. *Mâgha, Samaṇo* i. e. *Śramaṇa* and so forth.

d) *L* is ⅃ instead of ⅃, the little horizontal bar to the left of the curve, being omitted and a long slanting line being attached at an acute angle to the right of the vertical stroke. It occurs only in names e. g. *Oḍalo, Kelo* i. e. *Kaila, Pigalo* i. e. *Piṅgala*.

e) The lingual sibilant *sh* is ⅃ instead ⅃, the letter being turned round and the upper curve being converted into a crossbar. It occurs in *teshaṁ* i. e. *teshâm*, the genitive plural of *tad*, in the termination of the genitive of the singular of vowel-stems e. g. *Kurasha* from *Kuro, Sivasha* i. e. *Śivasya*, in the word *shamugo* i. e. *samudga*, a box, and in names like *Samaṇadâsho* i. e. *Śramaṇadâsa* and so forth.

3. There is further the lingual *ḷ*, which does not occur in the Maurya alphabet. It is ⅃ and its form appears to be more archaic than the Andhra ⅃. It occurs in the word *phâḷigashamugaṁ* i. e. *sphâṭikasamudga*, a box of crystal. I have not found any certain traces of the initial vowels *i, î, û, e* and the consonants *jh, ḍh, bh* and *ś*. But, *bh* may possibly occur in some doubtful names.

4. The notation of the medial and final vowels shows two very remarkable peculiarities: —

a) The short *a* is invariably marked by the horizontal stroke to the right of the consonant, which denotes long *â* in the Maurya alphabet, except when an Anusvâra follows,[1] and the position of this stroke is much the same as that of *â*-stroke in the Maurya alphabet. Thus we have ⅃ *sa*, ⍝ *ma*, ⌶ *ṇa*, Ɛ *ja*, but ⅃ *saṁ*.

b) The long *â* is marked by a horizontal stroke and a vertical hanging down from its end e. g. ⅃⅃⅃⅃⅃⅃ *Arahadinânaṁ*.

[1] This limitation is probably due to the circumstance that the Anusvâra was considered equivalent to *aṁ*, in which form it is invariably given in the native alphabets or lists of *mâtṛikâs*.

In other respects the notation of the vowels agrees mainly with that used in Aśoka's inscriptions. The *o* is however more commonly expressed by a bar,[1] projecting to the right and to the left of the top of the consonant, than by two separate strokes. We have *ro* and *no*, but invariably *ko*, *to* and so forth. Finally, in the syllables *ṇi* and *ṇî* the vowel is attached to the middle of the vertical stroke, and *ṇî* is written .

The documents, in which this alphabet occurs, are probably only a few decades later than Aśoka's edicts. They contain unfortunately no historical statements which might be used to absolutely prove the correctness of this estimate. They mention, it is true, the name of a king *Kubirako* or *Khubirako*, i. e. *Kuberaka*, and of various families, *goshṭhîs* and Buddhist saints (see below the translations of Nos. 1, 6 and 9). But none of these names is traceable in any other historical source. Under these circumstances all that remains is to fall back on arguments, deduced from a comparison of other datable inscriptions, which, of course, under certain circumstances may be deceptive. If one does this and places on the one side the alphabet of the Aśoka Edicts and on the other those of the Nânâghât, Hathigumphâ and Bharhut-Toraṇa inscriptions, which belong to about the middle of the second century B. C., one can only come to the conclusion that the Bhaṭṭiprolu inscriptions hold an intermediate position between the two sets, but are much more closely allied to the first than to the second. On this evidence, which, I repeat, *may* mislead, they cannot be placed later than 200 B. C., but may be somewhat earlier. If this estimate is correct, their characters prove (what, indeed, is also made probable by facts connected with Aśoka's Edicts) that during the third century B. C. several well marked varieties of the Southern Maurya alphabet existed. For, they contain a perfectly worked out system, which cannot have sprung up in a short time, but must have had a longer history. The importance

[1] This occurs also in the Maurya alphabet, see e. g. *nigohâni* Pillar Edict VII. 2. 2.

of this result lies therein, that it removes one of the favourite arguments of those scholars who believe the introduction of writing into India to have happened during the rule of the Maurya dynasty. It has been stated repeatedly that one of the facts, proving the Aśoka Edicts to belong to the first attempts of the Hindus in the art of writing, is the absence of local varieties among the letters of versions, incised at places between which lie distances of more than a thousand miles. This argument is based, as I have pointed out more than once, on imperfect observation, and it may be met also by the obvious objection, that Aśoka's Edicts were all issued from the same office and that the importance, naturally attributed to the writing of the royal clerks at Pâṭaliputra, might be expected to influence the copyists in the provinces and to induce them to imitate as much as possible the shape of the letters, used at headquarters. Nevertheless, if the Bhaṭṭiprolu inscriptions now show a system of writing, which in some respects is radically different and which may be reasonably supposed to have arisen in Aśoka's times or even earlier, they furnish a very great help to those, who like myself believe the art of writing to have been practised in India for many centuries before the accession of Chandragupta to the throne of Pâṭaliputra.

This is, as far as I can judge at present, the chief value of the new alphabet. I do not think that it teaches us much regarding the early history of the Southern Maurya characters and the manner in which they were derived from their Semitic prototypes. There is only one form among the anomalous letters which I am strongly inclined to consider as more ancient than the corresponding Maurya character. This is the *m*, whose shape ꝸ comes so close to the Kharoshṭrî (*vulgo* Bactrian Pali) 𐨨, that I should not wonder, if the two little strokes had really stood originally below the circle or semicircle and the letter had been only later turned topsy-turvy and been made 𑀫. Two of the other new forms are certainly modifications of the corresponding characters, found in Aśoka's inscriptions. Thus the *j* with two bars has certainly been derived from the *ja* with three,

and the central bar has only been removed in the syllables *ju, jû* and *je* in order to obtain a convenient means of marking the short *a* of *ja*. For, the Maurya *jha*, which has been derived from an imperfectly formed or perhaps a very ancient *ja*[1] by the addition of a little upward stroke denoting the aspiration, shows that the central bar was an essential part of the original letter. Again, the lingual sibilant *sh* seems to be a cursive form, derived from the clumsy character which appears in the Kâlsî version of the Rock Edicts. Further, the most curious feature of this alphabet, the marking of the short *a*, seems to me, because it complicates matters, less ancient than the omission of this vowel. The Semitic original, from which the Southern Maurya alphabet was derived, had in all probability no signs for medial and final vowels. Hence, if we find in India one system of notation with five, or including the diphthongs *e* and *o*, with seven vowel-signs and another with eight, the natural conclusion is that the second is the later one. I may add that the notation of the short *a* is probably the invention of a Sanskrit grammarian or Sanskrit speaking schoolmaster, who wished to find a convenient way for expressing the vowelless consonants in groups and at the end of words. Men, who only used a Prakrit language, did not want such a contrivance, because vowelless final consonants do not occur and the groups of consonants mostly consist of repetitions of the same letter, which were not expressed at all. With respect to the remaining anomalies I am not able to say anything definite. The case of *l* seems to me doubtful and so is that of the guttural media aspirata. The sign, which the Bhaṭṭiprolu inscriptions use for *gh* has, as stated above, been obtained by the extension of the principle underlying the formation of the Maurya *chha, ḍha* and *pha*. The Maurya *gha* *seems* to be an independent character, not derived from *ga*. But, it is very remarkable that the Kharoshṭrî *gha* is derived from *ga*

[1] As the Kharoshṭrî *ja* consists of a vertical stroke with one branch line, it is not impossible that the southern *ja* may have likewise originally consisted of only two strokes.

by the addition of a small hook to the vertical stroke. The Kharoshṭrî *ga* is 𐨒 and the *gha* 𐨓.

Though the Bhaṭṭiprolu inscriptions will soon be published with facsimiles in the Epigraphia Indica, transcripts of some of them may be given here in advance as specimens.

No. 1. A. *Kurapituno cha Kuramâ[t]u cha Kurasha cha Siva[sha]*[1] *cha majûsaṁ-paṇati phâḷigashamugaṁ cha Budhasarirânaṁ nikhetu* [|].

B. *Banavaputasha Kurasha shapitukasha majusa* [||].

"By the father of Kura, by the mother of Kura, by Kura and Siva *(Śiva, has been defrayed the expense of)* the preparation of a casket and a box of crystal in order to deposit some relics of Budha *(Buddha)*."[2]

"By Kura, the son of Banava, associated with his father *(has been given)* the casket."

No. 2. *Utaro Pigahaputo kâṇîṭho* [||].

"Utara *(Uttara)* youngest (?) son of Pigaha *(Vigraha)*."

No. 6. L. 1. *Shâga[ṭh]inigamaputânaṁ râjapâmukhâ*[3] [|] *Sha-i-sha puto Khubirako râjâ Shîhagoṭhiyâ pâmukho* [|] *teshaṁ aṁnaṁ maj[û]s[aṁ]*

L. 2. *phâḷigashamugo cha pâsâṇashamugo cha* [||].

"By the sons of the Shâgaṭhi *nigama (guild or town)*, chief among whom is the king — king Khubirako[4] *(Kuberaka)* the son of Sha-i-, is the chief of the Shîha *(Siṁha) goṭhi*[5] — by these *(has been given)* another casket, a box of crystal and a box of stone."

No. 9. *Arahadinânaṁ goṭhiyâ majûsa cha sha[m]ugo cha* [|] *tena kama yena Kubirako râjâ aṁ[k]i* [||].

---

[1] The curve at the base of the letter is very faintly visible, and one might be tempted to read *Sivaka*, which however would not give any sense.

[2] The genitive *sarirânaṁ* must be taken as genitivus partitivus.

[3] Read °*pâmukhânaṁ*.

[4] The initial *kh* is probably only due to negligent pronunciation, see below No. 9.

[5] This is in Sanskrit *goshṭhî*, which usually means a committee or Pañch, supervising a sacred building or pious foundation.

"By the *goṭhi* of the venerable Arahadina *(Arhaddatta, was given)* a casket and a box. The work *(is)* by him, by whom king Kubiraka *(Kuberaka)* caused the carving to be done."[1]

In conclusion I must warmly congratulate Mr. Rea on the success, which he has achieved, and add the expression of the hope, that future operations, which he may undertake in the same district, will furnish further specimens of this interesting new variety of the Southern Maurya Alphabet, which we owe to his exertions.

Vienna, April 15, 1892.

[1] I take *aṁki* as the fifth aorist of *aṅk* 'to mark', here 'to carve', with the sense of the causative.

Šeibânî, ein moderner persischer Dichter des Pessimismus.

Von

Dr. **Alexander von Kegl.**

Die modernen Repräsentanten der schöngeistigen Literatur Irân's weisen in ihren Dichtungen nur wenig Originalität auf. Persönliches, selbst Erlebtes und Erdachtes findet man selten bei ihnen. Sie begnügen sich meistens mit einer in Kleinigkeiten eingehenden Nachahmung der alten klassischen Schriftsteller. Jaγmâ, Ka'ânî, Viṣâl, Hedâjet und wie sie alle heissen mögen, sind nur glücklich begabte Nachdichter der hundertmal bearbeiteten, zu poetischen Gemeinplätzen gewordenen Dichtungsthemen. Aus Šeibânî's Werken weht uns ein anderer Geist entgegen. Er ist ein wahrer Zögling der Musen. Seine dichterischen Schöpfungen haben etwas Lebendiges. Sie sind keine sklavischen Copien der Alten. Šeibânî ist kein grosser Dichter, aber Talent und Originalität kann man ihm wohl nicht absprechen. Statt sich in die Schule der grossen Vorgänger zu begeben, schöpft er die Begeisterung und den Stoff aus seinem eigenen Leben. Ein trauriger Zug geht durch die ganze poetische Thätigkeit unseres Dichters. Pessimistisch gefärbte Weltverachtung und Entsagung mit pietistischen Gedanken gemässigt findet man auf jeder Seite seines Diwâns. Die pessimistische Richtung Šeibânî's lässt sich sehr wohl aus seinen Lebensumständen und Schicksalen erklären. Šeibânî, mit seinem vollen Namen Abûl-Naṣr Fatḥullah Chân (gest. 1891), fiel der Ungerechtigkeit und Habgier der Behörden seiner Heimatstadt Kaschan zum Opfer.

Man hatte ihm all sein Hab und Gut genommen.[1] Um Gerechtigkeit zu suchen verliess er Kaschan und siedelte nach Teheran über. Mit Mühe und Noth gelang es ihm sich Audienz beim Könige zu verschaffen. Obgleich er von diesem gnädig aufgenommen worden war, so ward ihm Gerechtigkeit doch nicht zu Theil und seine sequestrirten Güter bekam er nie wieder. Mit grellen Farben schildert Šeibânî in vielen seiner Gedichte das Elend und die Entbehrungen seiner ersten Tage in der Hauptstadt des Reiches. ‚Hier muss ich,‘ sagt er einmal, ‚mit Bulγûr (Grützebrei) vorlieb nehmen, trotzdem dass ich noch Eigenthümer von drei Mühlen bin *(Bulγûr χûrd bâjedem îder beǵâî nân — Bânkih hest nûz beǵâjem seh âsjâ)*. Einige Grosse des Reiches, besonders Emîn es-sulṭân und der Kronprinz Muẓaffer ed-dîn erbarmten sich seiner. ‚Wenn der Choǵâ (d. h. Emín es-sulṭân) nicht wäre und seine Wohlthat, da hätte ich keinen Gilîm unter den Füssen und kein Gewand, um damit meinen Leib einzuhüllen.‘[2] Von den dringendsten Sorgen des Lebens befreit, von Emîn es-sulṭân dazu ermuntert, begann er zur Erheiterung seines kranken Gemüthes Gedichte und Resâîl zu schreiben. So entstanden nacheinander die Gedichtsammlungen *Durǵ i durer* (Schatzkästchen der Perlen), *Genǵ i guher* (Edelsteinschatz), *Zubdet ul-aṭâr*, *Fetḥ û ẓefer* (zum Lobe des Kronprinzen Muẓaffer ed-dîn), *Mas'ûd-nâmeh, Teng i šeker* (Zuckermund), *Šeref ul-mulk, Kâmrânîjeh* (wo er den Kâmrân Mîrzâ preist) und andere.[3] Schon vor seiner Abreise nach Teheran hatte er Einiges verfasst, wie die *Maḳâlât seh gâneh*, die *Ǵevâhir maχzûn* und die *Fevâkih el-sihr*.

Eine Auswahl aus allen diesen Diwânen hat auf Befehl Riḍa Chân's, des persischen Generalconsuls in Tiflis, Isma'îl Karaǵadaghî

---

[1] ضیاع و عقار و مال و حشم اورا بر باد داده Muḳaddemah zu *Munteχeb* Šeibânî's. Konstantinopel 1308 (1891).

[2] گر خواجه نیستی و نباشد عطای او * نه زیر پا گلیم ونه در بر بدم عبا *Šikâjet ez ruzgâr Munteχeb,* S. ١٥.

[3] In einem Verse zählt er alle diese Dichtungen auf. Der Vers beginnt mit den Worten درّ بر افشاندم وگنج گهر آوردم, *Munteχeb* S. ٢٠٠

veranstaltet.[1] In der grossen Hauptstadt Irân's lebte Šeibânî ganz eingezogen, nur von Zeit zu Zeit besuchte er seine Gönner, um seine Anhänglichkeit darzuthun und um neue Beweise der Gnade zu erhalten. Fürstengunst war ihm nie hold gewesen, und nur mit Mühe gelang es ihm so viel Geld zusammen zu betteln, dass er in den Stand gesetzt war, für sich und seine zahlreiche Familie ein bescheidenes Haus bauen zu lassen. ‚Aus Lehm und Ziegel hab' ich ein Haus erbaut. Es war ganz eng und hatte ein zu kurzes Dach.'[2] Als Vollblut-Pessimist, der mit dem Leben hienieden entzweit, den Tod als einen langgewünschten Erlöser betrachtet, liess er neben seiner Wohnung eine Grabstätte einrichten. Wie Isma'îl Karaǵadaghî berichtet, hat er, als sein Wohnhaus und Grab fertig war, folgende zwei Vierzeiler hergesagt: ‚Um an der Vergänglichkeit alles Irdischen ein Beispiel zu nehmen, hab' ich dieses Grab vor meine Augen hingesetzt. Es soll mich lehren, dass diese Grabstätte allein mir von Rechten zugehört; die anderen Güter, Haus und alles Andere werden Andern zur Erbschaft fallen.'[3] ‚O du rosenwangige Cypressengestalt, die über meinem Grabe wandelst,' sagt er in dem andern, ‚bedenke, dass der unter deinen Füssen Liegende würdig ist mit allen beiden, deinen Füssen und Lippen Bekanntschaft zu machen.'[4] — Seine Lebensschicksale zu verewigen, liess Šeibânî eine bündige kurzgefasste autobiographische Skizze in Stein eingraben *(ber sengî manḳûr)* und als Denkmaltafel in der Hauswand einmauern. Diese lapidarische Lebensbeschreibung ist voll pessimistischer, mit einem leichten Anfluge des religiösen Quietismus überzogener Gefühle. Dieselbe Scheinergebung

---

[1] (منتخب از مجموعهٔ بیانات شیبانی) بر حسب اشارهٔ امین الامـــراء العظام سرکار میرزا رضا خان معین الوزاره جنرال اجودان مخصوص حضور همایون جنرال قونسل دولت علیهٔ ایران مقیم تفلیس دام مجده العالی. Konstantinopel ۱۳۰۸ (1891).

[2] *Munteχeb,* S. ۱٦٦

[3] این کور بر چشم نهادستم ازآن * تا عبرت کیرم از جهان کـــذران
کز آن همه کاخ ونعمت مال جهان * این آن من است وباقی آن دکران

[4] ای انکه تو سرو قد و کل رخسار * وای ، برین کور قدم بکـــــــذاری
بندیش که انکه خفته زیر قدمت * با پای ولب تو هردو دارد کـــاری

findet man in manchem seiner moralisirenden Gedichte. ‚Was geschrieben ist im Schicksalsbuche wird nicht anders.‘ Ueber den Schah beklagt sich der Gottesfürchtige nicht *(geleh zi šah nekuned merdum i χodâî perest)*. In echt pessimistischem Sinne beschuldigt er wiederholt für sein Unglück seinen eigenen Vater, der ihn in den Wissenschaften unterrichten liess und so der Urheber seines Unglückes wurde. ‚Als ich mein sechzigstes Jahr erlebte, da wurde es mir klar, dass der Pfeil, welcher auf der Sehne war, aus dem Daumenringe hinweggeflogen sei. Unsere Abstammung, Familie und unser Wissen haben unseren Misserfolg herbeigeführt. Und oh! du, die Seele deines Sohnes, dies hat alles dein Fehlgriff bewirkt. Du hast mich für die Vortrefflichkeit und die Wissenschaft gewonnen, und damit hast du einen Fehler begangen, weil die Vortrefflichkeit und die Kenntnisse die Ursachen meiner jetzigen Bettelei sind.‘[1] Šeibânî gesteht es selber in vielen Versen, dass er das Missgeschick hatte, durch seine Gedichte den Zorn der Grossen zu entflammen. ‚Ich, der im Dichten der Ruhm der Schönen bin, bereue dass ich je Verse gedichtet, denn in diesem Zeitalter hier in dieser Welt weiss ich kein schlechteres Handwerk als das des Dichters. Es ist mir sogar recht lästig, wenn Jemand erfährt, dass ich ein Kenner des Wortes (d. h. Schriftsteller) bin. Ich schwöre es beim Gott, dass ich, wenn es um kein Rathgeben sich handelt, meine Zunge im Munde nicht einmal bewegen werde. Ich wollte Gott hätte mir, wie dem Viehe, kein Sprechvermögen geschenkt. Dann hätten die Grossen an meinen Worten keinen Anstoss gefunden. Trotz alledem kann ich, wenn ich die Unordnung der Dinge sehe, mich an das Schweigen nicht halten.‘[2]

---

[1]
چون سال بشصت امدم انگاه خبرشد * کان تیرکه درچلۀ بد از شست بدرشد
مارا زنژاد ونسب وعلم زیان خواست * وی جان پسراین همه تقصیر پدرشد
فضل وهنر اموخت مرا واین بغلط بود * کاین در بدرها همه از فضل وهنرشد
Munteχeb ez kitâb genǵ û guher, S. ٨٧

[2] من که در شعر فخر حِسانـــم * شعرها گفته پشیمانــــــم
کاندرین عصر صنعتی بجهان * بتر از شاعری نمیدانــــــم
بلکهٖ بر من بسی گران آیـــد * که بداند کسی سخندانــــــم

Die Mächtigen verachten die Poesie und die Dichter. ‚Der Vers gilt bei den Grossen, welche die ersten Stellen bekleiden, weniger als die Gerste, und die Vortrefflichkeit halten sie für etwas Ueberflüssiges. (In dem vorigen Verse spielt der Dichter mit den fast gleichlautenden arabischen Worten *š'ir* ‚Vers‘ und *še'îr* ‚Gerste‘, in dem letztern mit *faḍl* ‚Vorzüglichkeit‘ und *faḍlah* ‚Ueberfluss, Ueberflüssiges‘.) Mohammed fand Gefallen an der Poesie und Vorzüglichkeit,[1] ausgenommen dass diese der Verordnung Ahmed's nicht Folge leisten.[2] Wir Dichter sind Mohammedaner; aber was nützt es, wenn diese grossen Herren den Glauben Mohammed's befeinden.‘ In mancher Hinsicht interessant sind die politischen Satyren des Dichters, wo er mit unerbittlichem Zorne die Missbräuche einer asiatischen Regierung geisselt. Man kann nicht umhin, den Muth des Poeten zu bewundern, der inmitten der Gesetzlosigkeit sein Tadelswort hören lässt. Freilich er war nie ohne mächtige Beschützer gewesen; der Grossvezir und der Kronprinz waren ihm immer gnädig und unter ihrem Schutze konnte er Vieles wagen. Wie die Satyriker Russlands während der Reformperiode kritisirt und spottet Šeibânî nur die Beamten, aber erwartet alles Gute von dem Schah, dessen Tüchtigkeit und Gerechtigkeit er gelegenheitlich rühmt. Treffend schildert unser Dichter die erbärmlichen Zustände eines am Rande des Verfalls und der Verwesung gerathenen Staates. Den Soldaten des Königs gebricht es an Kleidung und Brot *(lešker i sulṭân kih nân û ǵâmeh nedârend)*, sie

بخدا گر نباشد زپی پنــــد * من زبان در دهان نگردانــــم
کاش ایزد نداده بد زاغــــاز * قوة نطق همچو حیوانــــــم
تا نبایستی از چنین سخنان * خاطر خواجگان برنجانــــــم
هم از این کارها بی ترتیــــب * خامشی پیشه کرد نتوانــــم

Munteχeb, S. ١٧٧

[1] Hier scheint Šeibânî vergessen zu haben, dass der Prophet den Dichtern, als seinen Rivalen immer feindlich gegenüber stand. Siehe Ḳorân xxvi, 224.

[2]
شعر از شعیر کمتر وفضل است فضلهٔ * بنزدیك این مهان که خداوند مسندند
احمد بشعر وفضل همی شادمانه بود * اینان مگر نه بر روش دین احمدند
ما شاعران محمدیانیم وایدریــــــغ * کاینخواجگان مخالف دین محمدنــــد

Munteχeb S. ٦٢—٦٣.

werden sich bald empören und ihre Waffen gegen den eigenen König wenden. Alles sei in Unordnung; doch der Schah sieht all' dem ruhig zu. ‚Aber der König befindet sich auf dem schlechten Wege und ich weiss es nicht wer sein Führer sein mag.[1] Sieh',' fährt er fort, ‚dass die Perlen der Muschel des Reiches in miserable Scherben verwandelt sind. Es gibt viele Staatsmänner, aber keinen weiss ich aus ihrer Reihe, der fähig wäre, die zerrütteten Staatszustände zu ordnen.' — Ein begabter Vezir ist von Nöthen. Er vergleicht hier den Sultan mit dem Glutbecken und den Vezir mit dem wohlriechenden Aloeholze. Beide sind in gleichem Grade unentbehrlich, wenn man sich am Wohlgeruche ergötzen will. Mit der Strafe Gottes bedroht Šeibânî den schlecht verwaltenden Vezir. ‚Der Glaube ist krank, der Staat leidend. Nach all diesem, warum ist der Khodscha lustig und guten Muthes? Der Staat und der Glaube, alle beide sind in seiner Hand. Darum nennt man den Khodscha Staatsminister. Wer hat es gesagt, dass, wenn diese zwei gefährdet sind, man den Khodscha darüber nicht zur Rede stellen wird? Gott wird von dem Khodscha Rechenschaft fordern, weil er nah und der Padischah fern ist. Er wird befragt über die Wehklagen des Volkes, über die Ungerechtigkeiten der Steuereintreiber. Gesetzt er sei taub und blind, dass er so ruhig da sitzen kann. Der mit Sehvermögen begabte Khodscha sagte mir gestern, dass seine Füsse schon am Rande des Grabes seien. Siebenzig und einige Jahre hab' ich bereits und fortan werde ich mich nur nach der Huri und dem Paradiesgarten sehnen. Ej Khodscha, so antwortete ich ihm, diese zwei können blos jene beanspruchen, welche nur Lobenswerthes und Gutes gethan haben. Ḍarauf kann unmöglich derjenige rechnen, an dessen Thaten die Ungerechtigkeit Gefallen findet, aber die Gerechtigkeit sie beweinen muss. Die Provinzen sind zu Grunde gerichtet, aber er freut sich herzensfroh darüber, dass sein Haus und Garten blühen.'[2] Mit ungewöhnlicher

---

[1] لیکن راهی است زشت پیش وندانم * کیست دراین راه زشت رهبر سلطان
Munteχeb S. ٢٠٥.

[2] دین علیل است وملك رنجور است * پس چرا خواجه شاد ومسروراست

Verwegenheit ermahnt er in einem Gedichte den König. ,Das ist nicht genug, dass du sprichst: Ich bin gerecht wie Kesra (Khosroes), wenn du die Wurzel des tyrannischen Mannes nicht ausjätest. Wenn du den grimmigen Wolf von der Herde nicht wegtreibst, da werden dich die Könige für das Hirtenamt unfähig halten. Dem gebührt das Hirtenamt, der den Wolf von der Herde wegtreibt und die ganze Nacht durchwacht. Wie kann der schlafende Schäfer am Tagesanbruche eine Spur der Herde sehen?'[1] Nach Šeibânî sind die Tyrannenfreunde weit schuldiger als die thätigen Ungerechten. ,Schlimmer als die Tyrannen sind die Freunde derselben, weil sie — man könnte sagen — mit der Tyrannei liebäugeln. Morgen vielleicht werden sie der Strafe unterliegen, die heute noch prahlen. Die Emire, welche die Tyrannen begünstigen, gleichen den Wölfen, die sich um das Wohlergehen der Schweine bekümmern. Und wenn der König dies gut heisst, dann soll man ihn nicht zu den wohlregierenden Königen rechnen. (Im Original *šâhbâzân* nach der Analogie der '*Išḳbâzân* gebildet; *šâhbâz* bedeutet übrigens ,Falke'.) Er ist mit dem zu

---

ملك ودين هر دوان بدست ويند * زين قبل نامِ خواجه دستوراست
افتی كَر رسد بدين دو كه كَفت * خواجه از باز خواست معذوراست
ايزد از خواجه باز پرس كند * كوست نزديك وپادشه دوراست
زين فغانهای خلق وزين عمال * كه عملشان بظلم وبر زوراست
كسی آسوده ماند او كه مكَر * كَوش او كر و چشم او كوراست
خواجه بينا ودی بمن می كَفت * كه مرا پای برلب كَوراست
عمر هفتاد واند وزين سپسم * هوسِ باغ جنت و حوراست
كَفتم ای خواجه اين دوآن كسی است * كه عملهاش خوب مشكوراست
نه از آن كسی كه از عملش * ظلم مسرور وعدل رنجوراست
مملكتها خراب ودل شاد * كه مرا باغ و خانه معموراست

Munteχeb ez neṣâîḥ menẓûmeh, S. ٤٠

[1] اين بس نه كه كَوی منم كسری عادل * كَر بيخ نه بر كندهٔ از مرد ستمكار
از كَله اكَر كَركَ ستمكار نرانی * شاهان بشبانيت ندانند سزاوار
كانست سزوار شبانی كه براند * كَركَ از كَله وشب همه‌شب باشد بيدار
چوبان كه بخواب مكانش همه كَركند * چون روز شود از كَله كی بيند اثار

Munteχeb χûb est zi šahân i ǵihân χûbî goftâr, S. ١٤٠. Diesem Gedichte mag die von dem gewesenen Gesandten der Vereinigten Staaten in Persien, Benjamin, mitgetheilte Anekdote zu Grunde liegen. *Persia and the Persians*, London 1887. S. 193—194.

vergleichen, der den Wolf auf seine Herde hetzt und selber nachrennt.'[1] Neben dem Könige und anderen Grossen des Landes preist Šeibânî auch Anîs i daulet,[2] die Favoritin des Herrschers. Die Orientalen sprechen nicht gern von ihren Familienangelegenheiten. Man kann während einer langen Zeit in ziemlich intimer Freundschaft mit Jemandem verkehren ohne einmal zu erfahren, ob er verheiratet sei oder nicht. Dem Reformator-Könige gegenüber konnte sich Šeibânî wohl diese Freiheit erlauben. ,Eine Frau, die ein schönes Gesicht, schönes Haar und gute Sitte zieren. Sie ist die Seele des Gatten und die Sonne des Palastes *(muškō)*. Eine so reine, anständige, sittsame und mit Seelenstärke ausgestattete Frau erhöht die Ehre ihres Gemahls, trotz dem Umstande, dass ihre Augenbrauen hundert Falten haben. (Ein unübersetzbares Wortspiel mit *abrû* ,Augenbrauen' und *âb-i-rû* ,Ehre'.) Hundert dieser Art von Schönen hat in seinem Schlafgemache der Schah, dessen Residenz mit allem Zubehör dem Garten des Paradieses gleichkommt. Sie haben Alle die Eigenschaften und die Sitte einer Maria. Die Thaten Aller sind gut wie die der Râb'iah.[3] Sie ist die Herrin der Frauen des königlichen Vorhanges, da sie den ersten Rang unter ihnen und die grösste Schönheit besitzt. (Im Ori-

---

[1] بتر از ظالمان ظالم نـــــوازان * که بر ظلمند گوی عشقبـــازان
بفردا تابگردن زیر بار نــــــد * گر امروزند از گردن فـــــرازان
امیرانی که یار ظالماننـــــــد * چو گرگانند غمخوار گـــــرازان
وگرشاهی بدین کاراست خوشنود * نشاید گفتنش از شاهبـــــازان
بدان ماند که گرگی بر گلهٔ خویش * بتازد وزپی او خویش تـــازان

Munteχeb, S. ٢٤١

[2] The present (dies gilt vom Jahre 1885) favorite is Aneesee Doülêh. If no strictly handsome she has, it is said, a very pleasant, amiable face, and is gifted with unusual tact and intelligence. BENJAMIN, *Persia and the Persians*. London 1887. S. 205.

[3] Eine wegen ihrer Heiligkeit berühmte sprichwörtlich gewordene Frau, die Tochter des Isma'îl al-'Adawîjah. Sie lebte im ersten Jahrhunderte der Hidschra in der Stadt Baṣrah وبدرجه در زهد وقدس وتقوی شهرت یافت که ضرب للمثل گردیده وهر زنی که میخواهند بمقامات معنوی بستایند میگویند رابعه زمان خود میباشد. خیرات حسان ١٣٨, eine persische Bearbeitung des türkischen Werkes *Mešâhîr el-nisâ* des Moḥammed Zehenî Efendi.

ginal steht *šimeh,* was man französisch sehr wohl *la crème des belles* übersetzen könnte). Man hätte Recht zu sagen, dass sie dem männlichen Löwen das Herz entreisst, weil sie das Herz des Königs in der Hand hat. Der Schah machte sie zur ‚Vertrauten des Staates'. Sie sitzt ja mit ihm intim und befreundet. Bilkîs ist sie und der Schah ist Sulejmân. Und wer die Bilkîs in Schatten stellt — sie ist es. Sie sind eine Seele und zwei Körper. Aber in Wahrheit bergen zwei Hülsen einen einzigen Kern.'[1]

---

[1]
زن که در روی موی وخوی نکوست * جان شوی است وشمسهٔ مشکوست
ویر چون او بعصمت وعفت * در که قهر نفس بانیروست
مردرا آب روی بفزاید * کرچه صد چینش در خم ابروست
در شبستان از این بتانش صداست * شه که کاخش بجمله چون مینوست
خصلت وخوی مریمی دارند * رابعه وار کار جمله نکوست
بانوی بانوان پردهٔ شاه * که بهین شمه ومهین بانوست
کوی ازشیر نر ستاند دل * که دل شاه جاش در کف اوست
ملك اورا انیس دولت کرد * زانکه با او جلیس وهمزانوست
اوست بلقیس وشه سلیمان است * وزبلقیس بهتری‌است هموست
جان یکی هست وتن دو لیك باصل * هست یك مغز در میان دوپوست

Neṣâîḥ manẓûmeh S. ٣٦.

Anzeigen.

FRIEDRICH PROBST, *Arabischer Sprachführer in ägyptischem Dialect.* Ein Leitfaden der arabischen Conversation für Reisende, Kaufleute u. s. w. in Afrika (enthaltend: Grammatik, deutsch-arabisches und arabisch-deutsches Wörterbuch, Gespräche) von —. Giessen, J. RICKER. 1892. 8°. VIII, 280 S.

Der Verfasser hat seine arabischen Studien an der Universität und an der Orientalischen Akademie in Wien gemacht und schon dadurch ist gewährleistet, dass sein Sprachführer sich beträchtlich über das Mittelmass jener Tageserzeugnisse erhebt, die neuerdings besonders in Italien und England meist infolge der kolonialen Bewegung aufgeschossen sind.

Es muss aber dennoch als kühn bezeichnet werden, einen den praktischen Zwecken dienenden Sprachführer für eine Mundart zu veröffentlichen, deren Kenntniss man nicht mitten im Verkehr mit den Eingeborenen erworben hat, und insofern steht dies Buch der ägyptischen Columne des Sprachführers M. HARTMANN's (1881) am nächsten. Während aber dieser unter ähnlichen Bedingungen vor dem Erscheinen der Grammatik SPITTA's schrieb, hatte PROBST den Vortheil, nicht nur das genannte Werk in Musse durcharbeiten, sondern auch hier und da (S. 76) von Aegyptern Auskunft erbitten zu können. Für das Vocabular scheint auch mein *Lehrbuch* noch benutzt zu sein. Im Uebrigen arbeiteten wir unabhängig von einander und dieser Umstand, dass gleichzeitig in Wien nnd in Berlin (mein Lehrbuch wurde auf Anregung der Direction des Seminars für orientalische

Sprachen in Berlin geschrieben) ein dieselben Ziele verfolgendes Compendium gewünscht wurde, zeigt zur Genüge, dass das Bedürfniss, neben dem gelehrten Systeme Spitta's und den auf ungenügenden Kenntnissen oder unzureichenden Vorarbeiten beruhenden Führern Ph. Wolf's, M. Hartmann's u. A. einen praktischen Leitfaden für die immer wichtiger werdende ägyptische Mundart zu besitzen, in der That ein dringendes war.

Aus diesen Bemerkungen erhellt zur Genüge, welche Stellung der Sprachführer Probst's bei dem jetzigen Stande der neuarabischen Studien einnimmt. Die Schwächen des Buches sind nicht gering und ergeben sich meist aus dem Umstande, dass der Verfasser den Orient nicht aus eigener Anschauung kennt. Man begreift leicht, warum diese Mängel in der Lautlehre stärker als sonst hervortreten. Der Verfasser hat sein arabisch-deutsches Vocabular (S. 185—250) nach dem europäischen Alphabet geordnet, hat also nicht gewagt, von seinen Schülern die Vertrautheit mit dem Wortbau des Arabischen und mit den dieser Sprache eigenen Faukalen, Dentalen und Zischlauten zu fordern. Ueber den Werth dieser Anordnung kann man streiten; gibt man sie aber zu, so darf man mit Recht fragen: Wozu der Ballast der altarabischen Orthographie (Sukûn, Hamza, Teschdîd, Madd) in einem solchen Führer? Ebenso sind die Abgad-Zahlzeichen überflüssig; die indischen haben nur dann Werth, wenn die jetzige currente Form berücksichtigt wird, die nach Provinzen variirt und in Aegypten bei 3, 4, 6 nicht unbedeutend von der alten Form abweicht (9 ist falsch bei Probst). Die von Probst (S. 5 oben) nach Spitta verzeichneten Formen *moije* aus *umaije,* Wasser; *iudân*, Ohren; *istûilā,* Besitznahme, muss ich hier wie früher (*ZDMG* 1887, 377 f.) bestreiten. Lassen wir die angebliche mundartliche Form *muwaije* (Spitta, p. 99) auf sich beruhen, so kann meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, dass die gemeinägyptische Form *mâjä* (mit den gaumenaufwärts und abwärts nur leicht verschobenen Articulationen *moijä* und *maijä*) sich zu ماء verhält, wie die modernen Formen *ʿaṣâjä, ḳanâjä* u. A. zu عصا, قناة u. s. w. Die Vocale *iu* und *ûi* beruhen auf ungenügender Information; ich rathe sie demnach aus der ägypto-

arabischen Grammatik zu streichen. In Betreff der Consonanten hebe ich hervor, dass das ج keineswegs ‚allgemein' (S. 8) wie das deutsche (anlautende) *g* ausgesprochen wird, sondern nur in dem hauptstädtischen Idiom. Der Artikel über ق (S. 10) ist sehr dürftig. Das städtische ق (vgl. mein *Lehrbuch* S. 7) ist echtes Hamza, nicht ein ‚beinahe wie ein ع klingendes'; das ländliche ق = *g*, das dem Reisenden bereits in Alexandrien (*ZDMG* 1887, 373) entgegentritt, bleibt unberücksichtigt. Wenn SPITTA (S. 25 unten) die Formen *jiġdar* und *aġdar* (= يقدر und اقدر) gehört hat, so ist damit nur der dem Germanisten ganz geläufige Uebergang des Verschlusslautes (im Anlaut) in den Reibelaut (im Wortinneren) für das Arabische constatirt. Aber dieser nur durch den Inlaut bedingte Uebergang berechtigt nicht, ein Perfectum *ġadar* (SPITTA a. a. O. = PROBST 85b, 200b) zu reconstruiren.

Die Formenlehre folgt dem Schema: Substantiv, Adjectiv, Pronomen, Zahlwort, Verbum u. s. w. Ich habe das Verbum vor das Nomen gesetzt und halte diese Anordnung im pädagogischen Interesse für wichtig genug, um es zu empfehlen. Wer das starke Verbum bewältigt hat, beherrscht schon die Situation; das Nomen bietet nicht viel mehr Schwierigkeiten als das Englische. Dagegen ist das Pronomen unentbehrlich im Gespräch und muss sogar dem Verbum vorangehn. Die Hauptzahlen, Präpositionen u. s. w. müssen gelegentlich erlernt werden, wo sie immer stehn mögen. Die Kürze des § 16 über die Nominalbildung ist nur zu loben, wenn man bedenkt, dass der Verfasser auf eine Anordnung des Vocabulars nach dem Wurzelsystem verzichtet hat. Dagegen möchte ich den Abschnitt über die Beziehungsnomina (S. 19) erweitert sehen. SPITTA hat hier (S. 115 ff.) zu wenig hervorgehoben, dass nicht nur die neuere Sprache andere Wege geht als die klassische, sondern auch die Mundarten von einander abweichen. In Syrien hat z. B. die Endung *ânî* eine andere Geltung als in Aegypten, so *kûrânî,* aus dem Gau el Kûra; *Ḥasbâni,* aus Ḥasbeijâ; *Naṣrâni,* Nazarener (daneben modern *Naṣrâwi, ZDPV* XIII, 237); *mif'alâni* (*ZDPV* XII, 296). Der Einfluss des Aramäischen ist hier unverkennbar (vgl. BARTH's *Nominalbildung,*

§ 227 c)[1]. Probst excerpirt Spitta und so stehen hier das für den Reisenden entbehrliche *sanawi* der Kanzleisprache, und ein alter Syriasmus wie *naṣrâni* (l. *nuṣrâni*) gleichwerthig neben der weit wichtigeren Endung *âwi.* Man verbessere noch (S. 19) *'arabâje* in *'arabîje.* Die Trennung der Orts- und Zeitnomina von den Werkzeugsformen (S. 18, 19) ist für die jüngere Sprache bedeutungslos. Man hat bisher zu wenig beachtet, dass der gesammte Vocalismus des Vulgärarabischen im Verhältniss zur klassischen Sprache eine Verschiebung erfahren hat und dass dadurch viele Kategorien des Altarabischen beseitigt werden. Ich bin weit entfernt zu leugnen, dass der Einfluss der umgebenden Consonanten hier eine Rolle spielt (Spitta § 18), könnte aber durch ein (hier nicht statthaftes) Eingehen auf diese Frage zeigen, dass dieser Factor nicht Alles erklärt. So lange die Phonetik des Arabischen so im Argen liegt wie bisher, kann die Lösung dieses wichtigen Problems kaum gelingen.

Für die Diminutiva (§ 19) verweise ich auf das, was ich *ZDMG* 1887, 380 f. gegen Spitta bemerkt habe. *Kelêb* ist nicht Hündchen, *ḳeṭêṭ* ist nicht Kätzchen, sondern beides sind Koseformen in Personennamen; auch nur als Koseform entspricht *benêje* unserm Töchterchen, während *binte ṣugaijara,* junge Tochter (kleines Mädchen) ist. Man verbessere (S. 22) *imrâ'at (el-ḳâḍi)* in *m'rât* (vgl. Nöldeke, *Doctor und Garkoch,* S. 24, Anm. 9). Uebrigens ist *mara (marra)* in Kairo als anstössig zu meiden.

Ba'dên fasst Probst (S. 23) mit Spitta (§§ 30; 85, No. 1) als aus *ba'dan* entstanden; ich leugne dies, widerrufe zugleich meine Combination mit der Dualendung (*Lehrbuch,* S. 96, 128) und erkläre es = بعد ان *ba'd-in,* was ich mittlerweile auf dem Lande gehört habe. Was den Dual anbelangt (S. 23), so habe ich durch meine Darstellung im *Lehrbuch* (§ 46, Anm. 1) bereits angedeutet, dass ich die

[1] Derselben Einflusssphäre weise ich unbedenklich Formen zu, die längs der uralten Handelsstrasse Damascus-Teimâ-Ḥegr und in den syro-arabischen Grenzlanden gehört werden, wie Teimâny, pl. Teyâmena *(Doughty)* = תימניא (Euting); *dowlâny,* Mann der (türkischen) Regierung *(dowla)* (*Doughty,* I, 93); *gôm,* قوم, *gômâny,* Krieger, Feind (Wetzstein, *Doughty*).

SPITTA'sche (S. 131), von PROBST befolgte Auffassung des jetzigen Duals als einer nur für zusammengehörige oder zusammengedachte Gegenstände passenden Form nicht theile. Diese Einschränkung widerspricht den Thatsachen und ist unlogisch. Man sage *kelbên* oder *ʿâlimên:* wo fängt die (factische oder gedachte) Zusammengehörigkeit an und wo hört sie auf? Dagegen ist der zersetzende Einfluss der fremden Sprachen in Aegypten unverkennbar. Hört man in der europäisirten Ezbekîje in Kairo *itnên kursi* (oder *karâsî*), so sagt man in den stillen Vierteln des Ostens und Südens der Stadt *kursijên* u. s. w. Begünstigt wird diese Nachlässigkeit durch das Eindringen fremder, theils formell unbequemer Wörter; so habe ich z. B. meist *itnên gînêh,* selten *gînêhên*, nie anders als *itnên bintû* gehört. S. 27 ist die Bemerkung über mehrere Pluralformen nebeneinander unrichtig, wenn man nur (wie es hier sein sollte) die Verkehrssprache in Betracht zieht; *sanawât* ist Ausdruck der Kanzleisprache, *sinîn* ist vulgär; weder *nisâ* noch *niswe* (Frauen) ist vulgär, sondern *niswân*. S. 28 (oben) verbessere man *kubra* in *akbar;* nur das Masculinum hat steigernde Kraft. S. 29 — in Fällen wie *binšûfûkum, bijûtînä* ist der Hilfsvocal überhaupt nicht üblich, vgl. mein *Lehrbuch,* S. 16, 12. S. 33 — *mâje* (100) ist eine der Halbbildung der Kanzlisten entspringende Unart, vgl. *ZDMG* 1887, 389 oben. S. 36 — die 3. p. sing. fem. *et* wird in der Tonsilbe meist zu *it,* ebenso das *et* der nominalen Bindeform, vgl. *Lehrbuch* S. 26 und 108. Wir haben hier denselben lautlichen Process wie beim Uebergange des *a* in *i* in den Präformativen des Imperfects. S. 40 — das Beispiel *ʿallim* ist ungünstig, weil es eine aus den beiden Haupttypen (Vocalismus *e*—*i* oder *a*—*a*) verschmolzene Zwitterform ist, deren *i* durch die Consonanten der zweiten Silbe, deren *a* durch den ersten Radical bedingt ist. Ich habe in den (Ostern 1891 ausgearbeiteten) Zusätzen zu einer englischen Ausgabe meines *Lehrbuchs* diesen Mischtypus als dritte Classe eingereiht. S. 42 — *kâtib* ist eben so wenig geeignet, da es der Kanzleisprache angehört, während man sich im gewöhnlichen Leben mit der Grundform behilft. S. 43 — *ḳât(i)loh* würde man nicht mehr als Ausdruck des ‚Versuchs' verstehen. Nur für einige wenige Ausdrücke hat diese

Erklärung noch Werth, insofern sie dem Lernenden einen Einblick in das Werden der Bedeutung gestattet; in den meisten Fällen ist es schon unmöglich, dem Schüler des Neuarabischen diesen Zusammenhang klar zu machen. S. 44 — Imperativ *aḫbir*, l. *iḫbir* u. s. w. S. 45 — der Infinitiv *tawaḍḍu* würde, wenn im Volke üblich, *tawaḍḍi* lauten; er ist aber durch *wúḍū* ersetzt worden. S. 51 — *salṭane,* Herrschaft. — Das Vulgärarabische hat neben dieser wenig üblichen Form selbständig einen reich entwickelten Infinitiv geschaffen, der sich an die jetzt giltige Form des Infinitivs von II in ähnlicher Weise anlehnt wie die archaistische Form der klassischen Sprache تِفِعّال an das ebenfalls zurückgedrängte فِعّال. Dieser rein vulgäre Infinitiv lautet für beide Formen der Quadrilittera *tefa'lîl,* z. B. *tebarbîš* Zwinkern (der Augen); *tewašwîš* Flüstern u. s. w. S. 53 *maddêt* u. s. w. — Probst spricht hier von der Einsetzung eines *ê* wie Spitta (S. 216) vom Eintritt des Diphthonges als Hilfslaut. Fleischer steift sich sogar auf den Ausdruck ‚Einschiebung‘.[1] Ich habe im *Lehrbuch* (S. 75) diese Formen in der Kürze als Analogiebildungen bezeichnet, denke mir aber den Vorgang im Einzelnen so, dass Formen mit dem Bindevocal *ĭ* (Probst § 12, 3; mein *Lehrbuch* § 5) den Ausgangspunkt bilden müssen. So lese ich *Ousâma,* ed. H. Derenbourg, 53, 10: حطناه *ḥaṭṭinâh,* vgl. 148, 18; 45, 20: ردت *radditu;* 78 paenult.: ردنا *raddinâ;* 160, 5: دقنا *dakkinâ;* 105, 5: استقرنا *istakarrinâ;* 142 ult. عدنا *'addinâ*; aber 108 ult. شقيته *šakkêtuh.* Welche Triebe dann bei der Dehnung des *ĭ* in *ê* wirkten, ob der psychologische Trieb der Analogie von *j*³, oder der lautphysiologische Einfluss des Worttons (vgl. *ba'dên* aus *ba'din*), ist schwer zu entscheiden, aber auch weniger von Belang, da vermuthlich beide Factoren hier wirksam waren.

S. 59 *garêt,* bin (bist) gelaufen — *gara, a,* geschehen, ist zu trennen von *giri, i,* laufen. S. 62 *'ammâl,* pl. *-în* oder undeclinabel *'amma, 'amm* u. s. w. — Ich halte — was Aegypten anbelangt — an dem Zusammenhange des Präsensformativs *be (bi)* mit عمال fest (vgl. *ZDMG* 1887, 376) und bemerke noch zum Gebrauch, 1. dass die vollen Formen عمال u. s. w. nur geschrieben, nicht gesprochen

[1] *Kleine Schriften* I, 137 f. = Beiträge II, 314.

werden; 2. dass die verstümmelten Formen *'amm* u. s. w. in Kairo nur in einigen festen Verbindungen üblich sind, wie z. B. *'am-aḳúl-lak,* ich sage dir! ich will dir 'mal sagen! (fast gleichbedeutend mit *baḳúl-lak*) oder *'am-ašûf,* ich muss 'mal sehen! u. s. w.

S. 63 *û̱ḍa,* Zimmer — l. *ôḍa (ôda);* ib. *'imil* — in Kairo nur *'amal.* S. 64 *ḥauwalê* — l. *-ên,* vgl. *Lehrbuch,* S. 108 und 132. S. 65 und 67 *ḥasb* — l. *ḥasab.* Der Anhang (S. 75—80), welcher eine Abû-Nuwâs-Anekdote in Text, Umschrift und Uebersetzung enthält, gehört zu den gelungensten Theilen des Buches. Anfechtbar erscheinen mir nur Formen wie *koijise* (75), *wefuá'tu* und *fegâuboh* (76), in denen der an das arabische Organ noch nicht hinlänglich gewöhnte Verfasser das bilabiale *w* unnöthig über Bord geworfen hat. Zu *wildétoh* (S. 76) vgl. man das oben zu S. 36 Bemerkte.

Eine durchgehende Musterung des Vocabulars würde hier zu weit führen. Ich ordne einige der Berichtigung bedürftigen Wörter nach Gruppen, so

1. Syriasmen, wie Acker, *ḥaḳl;* aufpassen, *dâr bâloh;* Bai, Golf, Meerbusen, *ĝûn;* Balken, *gisr;* Chân, *ẖân;* Hitze, *šôb* (in Aeg. nur mundartlich); Hospital, *ẖastahâna;* Muster, *mosṭra;* Pfarrer, *ẖûrî;* Pferdevermiether *mûkâri* u. A.

2. Ausdrücke mit beschränkter Gebrauchssphäre und bedingter Vitalität, die aber in einem Führer dieser Art wenig nützen können, wie Ackerbau, *falâḥa;* Alphabet, *mu'gam;* Antheil, *menâb;* Beiname, *laḳab* (vulgär *naḳb,* vgl. נקב); blind, *a'ma;* erklären, *fassar;* Gabe, *'aṭîje;* geizig, *baẖîl;* Gras, Kräuter, *'ošb;* Niederung, *ĝôr;* Räuber, *liṣṣ;* Schwager, *ṣahr;* schwimmen, *sabaḥ;* Volk, *ša'b, umma, mille* u. A.

3. Wörter mit unrichtigem (nicht-vulgärem) Vocalismus, wie aschfarb, *ra̱mâdi;* Auftrag, *tû̱ṣîje;* Baumstamm, *ḳu̱rme;* beehren, *šarri̱f;* Blattern, *gädri* (richtig: *gidri,* s. v. Pocken); Drachme, *di̱rhä̱m;* einbinden, *ga̱lla̱d;* Erfahrung, *tagri̱bä;* Geburtsfest, *ma̱u̱lid;* Gut, Waare, *baḍâ'a;* Messing, *nu̱ḥâs;* Ruder, *mi̱ḳdâf;* Staar, *zu̱rzûr;* Thau, *nádā;* Treppe, *sä̱llim* u. A.

4. Ausdrücke, deren Brauchbarkeit in einem praktischen Führer mir zweifelhaft zu sein scheint, z. B. Abgötterei; Anemone (und viele

andere Pflanzennamen); einschlagen (Blitz); Feueranbeter; Fingerhut; Nashorn; Opfer; Rabbiner; Rathhaus; Rebe; Sternbild u. A.

5. Stambulismen wie: Träger, *ḥammâl;* Thurm, *ḳulle* u. A.

In den Gesprächen (S. 253—276) hat der Verfasser sich zu wenig bemüht, den factischen Verhältnissen des Nilthals und seiner Bewohner Rechnung zu tragen. Der Reisende, welcher sich nach diesem Führer richtet, beleidigt zuerst das schöne, aber unnahbare Geschlecht, indem er arabische Frauen und Fräulein kurzweg anredet, verdirbt es alsdann mit den Männern, weil er sich als Ungläubiger des Grusses der Gläubigen bedient, und erkundigt sich, nachdem er alles verstimmt hat, nach der Gattin seines Gastfreundes! Wo bleibt da die österreichische Höflichkeit? Der Verlauf des Gesprächs, in dem alle kleinen körperlichen Leiden vorgeführt werden, erweckt den Eindruck, als ob man einen Rundgang durch das arabische Hospital in Cairo machte. Welcher Reisende kann davon Nutzen ziehen? Das Gespräch vom Wetter (S. 258 f.) gehört nach Deutschland, aber nicht nach Aegypten: erstickend heiss, Gewitter, schreckliche Kälte, zwei Grad unter Null! Um diese Kälte zu fühlen, müsste der Reisende mit ROHLFS in die libysche Wüste wandern; den Zusammenhang zwischen Hitze und Gewitter dem ägyptischen Kopfe klar zu machen, würde ihm schwer fallen.

Der letzte Anhang über Administration, Maasse und Gewicht enthält einige verzeihliche Ungenauigkeiten, z. B. S. 277 Provinz Esna (jetzt mit Aswân zur Militärgrenze vereinigt); *Gouverniorat,* l. *Gouvernorat;* S. 279 fehlt die Eintheilung des Piasters in Millièmes (*Lehrbuch* S. 127) u. A.

Wenn Abänderungen dieser Art, die hier seit Jahren Geltung haben, in Wien noch nicht bekannt sind, so lege ich das der ägyptischen Regierung zur Last, die durch die Herausgabe eines auf amtlichen Ermittelungen beruhenden Staatsalmanachs sich verdient machen sollte.

Kairo im Januar 1892.

Dr. K. VOLLERS.

M. Winternitz. *Das altindische Hochzeitsrituell.* Wien, 1892 (*Denkschriften der k. Akademie d. Wissenschaften*, Band xl, i).

Die Hochzeitsgebräuche sind ohne Zweifel eines der interessantesten Capitel auf dem Gebiete des in neuester Zeit so vielfach studirten Folklore. Unter den zahlreichen Arbeiten, die über dieselben publicirt wurden, nimmt die vorliegende einen der ersten Plätze ein, nicht blos wegen der Sauberkeit und Genauigkeit der Ausführung, sondern deshalb, weil darin ein dem grösseren Publikum bis jetzt unzugänglich gewesenes Material discutirt und zugänglich gemacht wird. Den grössten Theil der Publication bildet nämlich die Uebersetzung und Erklärung der betreffenden Abschnitte aus Āpastamba's Gṛihyasūtra mit besonderer Berücksichtigung der derselben Schule angehörigen Werke von Baudhāyana, Bhāradvāja und Hiraṇyakeśin. W. erörtert das Verhältniss dieser vier Schulen zu einander und kommt dabei (p. 7) zu dem Schlusse, dass Hiraṇyakeśin's Werk, so zu sagen, eine erweiterte Auflage von Āpastamba vorstelle. Dabei begeht er jedoch, meiner Meinung nach, den methodischen Fehler, die Sūtras, so wie sie uns jetzt vorliegen, zur Grundlage seiner Discussion zu nehmen, ohne Rücksicht auf verdächtige oder interpolirte Stellen. So ist, wie ich glaube, das Sūtra Hir. i, 19, 3 (p. 6) ein späterer Zusatz, da er eine allgemeine Vorschrift enthält, die mitten im Hochzeitsritual gar nicht am Platze ist; auch die Construction ist nichts weniger als klar, und es hat ganz den Anschein, als ob einige abgerissene Bemerkungen eines Commentators oder Schreibers in den Text gerathen wären.

Da W.'s Arbeit jedenfalls vielfach benützt werden wird, so will ich mir erlauben auf einige Details einzugehen, bezüglich deren ich zu einer von ihm verschiedenen Auffassung gelangt bin.

Der *apacita* wird allerdings von den Commentatoren als ‚der zu verehrende' aufgefasst, gerade bei der Hochzeit spielt er jedoch so deutlich die Rolle des südslavischen Hochzeitsführers *(svat, djever)*, dass ich darin eher den ‚Vertrauten', als den Lehrer sehen möchte,

eine Vorstellung, die allerdings gewöhnlich durch *paricita* wiedergegeben zu werden pflegt.

Den häufig vorkommenden Locativ *(sam)anvārabdhāyām* übersetzt W. durch ‚indem er sie anfasst'; der Commentar zu Hir. I, 19, 6 erklärt, in allerdings gezwungener Weise, den Ausdruck umgekehrt als ‚indem sie ihn anfasst'; dies scheint mir eines Theiles grammatisch möglich — *rabdha* im activen Sinne wie *gata, sthita* etc. — anderes Theils durch die Situation geboten, da er zu den Ceremonien beide Arme frei haben muss.

Die Sitte, dass das neuvermählte Paar drei Tage Enthaltsamkeit üben muss (p. 88), dürfte in Verbindung mit den von W. als ‚räthselhaft' (p. 48) bezeichneten Versen stehen, nach denen die junge Frau von Soma dem Gandharva, von diesem dem Agni übergeben wird. Soma ist, wie Kulikovski in seiner Abhandlung *Kulĭtŭ božestva Śoma* (Odessa 1884, p. 147) dargethan hat, in einer Hinsicht der griechische Hymen, der Gott der Zeugung; Gandharva ist der Fötus und dieser liegt deshalb in Gestalt eines Stabes während der drei Nächte zwischen den Ehegatten (p. 88); Agni schliesslich bringt das bis jetzt nur ideell, um mit Plato zu reden, vorhandene Wesen zur irdischen Wirklichkeit, er ist der Gott der Geburt. Die Ehegatten warten also, um ihrer Sache sicher zu sein, bis die mystische Zeugung und Geburt von den betreffenden Gottheiten vollzogen ist.

In der Erläuterung zu Āp. 8, 2 (p. 84) adoptirt W. die Erklärung des Commentators, der eine Beziehung auf zwei vorhergehende Sūtras herausklügelt. Nimmt man jedoch Hir. I, 8, 16 dazu, so ergibt sich, dass *dvitīya* hier nicht der zweite im absoluten, sondern im relativen Sinne bedeutet; mit anderen Worten, es dreht sich blos um die Frage, ob Sadasaspati oder Kāṇḍarshi zuerst eine Spende erhält; wie viele ihnen vorausgehen, ist gleichgültig.

Der Wunsch, dass die verheiratete Tochter nicht mehr ins Vaterhaus zurückkehren möge, Āp. 3, 3 (p. 32), ist wohl der Grund des Ausdruckes *punarbhū* geworden, d. h. einer Frau ‚die wieder da ist'.

Zu *vartman* in der Bedeutung ‚Radspur' als Femininum gebraucht vermisst W. (p. 14) eine Analogie, eine solche liegt vor in

bhāgadheya, das sonst Neutrum, in der Bedeutung ‚königliches Einkommen' Masculinum ist. Das einige Zeilen vorher angeführte Wort *pāka* findet sich auch bei Hir. II, 9, 10, welche Stelle deshalb interessant ist, weil dort dieses so vielfach gedeutete Wort erklärt wird.

Dass *gru* für *guru* stehe (p. 15), halte ich für zweifelhaft. Es ist gebildet wie *dru* und repräsentirt eine andere Vocalstufe.[1]

Bezüglich der Uebersetzung erlaube ich mir folgende Bemerkungen.

Āp. 7, 4, statt ‚Unterbreiten' und ‚Besprengen' schlage ich die Ausdrücke ‚Unterguss' und ‚Ueberguss' vor.

Āp. 7, 14 übersetze ich ‚Das zweite Umsprengen ist bekannt'.

Āp. 8, 5, anstatt ‚von selbst entflammt' wohl deutlicher ‚schon brennend'.

Āp. 9, 2. Der Ausdruck ‚Wasser berühren' ist doch gar zu wörtlich, besser vielleicht ‚sich mit Wasser reinigen'.

Hir. I, 20, 1 (p. 49). Die Worte *abhīva lomāni* bedeuten nach dem Commentar nicht ‚etwas oberhalb den Härchen', sondern ‚bis zu den Härchen', d. h. er ergreift blos die Fingerspitzen.

Āp. 6, 12 (p. 77). Gegen die von W. nach der Erklärung der Commentatoren gegebene Uebersetzung lässt sich meines Erachtens geltend machen, dass es nicht wohl angeht, eine Frau als die achte, treue Gattin zu preisen, wenn sechs der als Modell angeführten untreu waren. Ich übersetze deshalb ‚Wie die sieben Ṛishis die Arundhatī, die erste der Kṛittikās', befestigt haben (d. h. sie als ihre treue Gattin unter die Sterne versetzten), so führen sie auch die sechs (andern) Kṛittikās zur Vereinigung mit der ersten (d. h. versetzen sie als ihre Gattinnen an den Himmel). Ob meine oder die indische Erklärung wahrscheinlicher ist, wird sich erst herausstellen, wenn genauere Untersuchungen über die ursprüngliche Bedeutung und nachherige Verwendung der Mantras im vedischen Ritual vorliegen. Einen der wichtigsten Beiträge hiezu wird die Ausgabe des Mantrapāṭha Āpastambas liefern, welche der Verfasser in Aussicht stellt

[1] *Guru* steht entweder für **garu* oder für indog. **gr̥̄u* (de Saussure, *Syst.*, p. 267).

(p. 11). Auf Grund der bisher publicirten Arbeiten W.'s dürfen wir uns der Erwartung hingeben, dass dies in ausgezeichneter Weise der Fall sein wird.

J. KIRSTE.

Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց հրատարակեալ ի Մխիթարեան միաբանութենէ. — *Haupt-Catalog der armenischen Handschriften,* herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Congregation. — Bd. I, Heft 1 und Bd. II, Heft 1. Wien. Mechitharisten-Buchdruckerei, 1891—1892, 4°. — 2 Blätter und 49 zweispalt. SS., VIII und 37 zweispalt. SS.

Wir freuen uns auf ein wissenschaftliches Unternehmen hinweisen zu können, welches die armenischen Studien in Europa wesentlich fördern und der Wiener Mechitharisten-Congregation zu grosser Ehre gereichen wird. Diese Körperschaft, an deren Spitze der als Gelehrter bekannte Erzbischof Dr. ARSEN AYDINEAN sich befindet, beabsichtigt nämlich einen General-Catalog aller in den Sammlungen sowohl des Occidents als auch des Orients befindlichen armenischen Handschriften herauszugeben. Von diesem gross angelegten Werke liegen nun zwei Hefte vor, von denen I, 1 die Handschriften der kais. Hofbibliothek in Wien (im Ganzen 28) mit einer Handschrift, die in der Bibliothek des Schotten-Klosters, und einer Handschrift, die in meinem Besitze sich befindet, also im Ganzen 30 Handschriften beschreibt, während II, 1 die Handschriften der Münchener Staatsbibliothek (im Ganzen 21) mit einer im Besitze des Münchener Antiquars GOTTLOB HESS sich befindenden schönen Miniaturhandschrift, also im Ganzen 22 Handschriften verzeichnet. Der Verfasser des Wiener Catalogs ist P. JACOBUS DASHIAN, der Verfasser des Münchener Catalogs Dr. GREGOR KALEMKIAR. Die Arbeit ist in neuarmenischer Sprache abgefasst, doch geht immer ein in deutscher Sprache geschriebener kurzer Auszug für jene, die des Neuarmenischen nicht vollkommen mächtig sind, voran. — Weitere Hefte sollen die Handschriften von St. Petersburg, England und Rom aus den Federn der Herren MARR, BARONIAN und MISKDJIAN bringen.

Was nun die Ausführung der beiden vorliegenden Hefte anlangt, so verdient sie, wie bei der anerkannten Gelehrsamkeit und methodischen Schulung der Verfasser zu erwarten war, unser uneingeschränktes Lob. Jede Handschrift ist mit peinlicher Sorgfalt und Genauigkeit nach allen Seiten geprüft und ausführlich beschrieben. Leider sind es keine besonders hervorragenden literarischen Denkmäler, die dieser sorgfältigen Bearbeitung gewürdigt werden. Als die beiden werthvollsten Stücke möchten wir Cod. 10 und Cod. 17 der kais. Hofbibliothek bezeichnen. Das Werk wird am Schlusse eines jeden Bandes auch paläographische Beilagen bringen.

Wir hoffen auf die gediegene Publication noch öfter zurückzukommen.

Friedrich Müller.

Егiазаровъ, С. А. **Краткiй этнографическiй очеркъ курдовъ эриванской губернiи. (Записки кавказкаго отдѣла императорскаго русскаго географическаго общества. Книжка xiii. Выпускъ второй.)** Тифлисъ 1891, 8°, v, 288 und 124 SS.

Der neueste Theil der Denkschriften der kaukasischen Abtheilung der kais. russischen geographischen Gesellschaft (xiii, 2) umfasst eine ethnographisch-linguistische Arbeit von Egiazarow (*Եղիազարեան* Eγiazarean), welche das höchste Interesse der Ethnologen und Iranisten erregen dürfte. Diese Arbeit zerfällt in zwei Theile, einen ethnologischen, welcher über die Kurden des Regierungsbezirkes von Eriwan (S. 1—60) und die Jezidi sowohl auf russischem als auch auf türkischem Boden handelt (S. 173—288) und einen linguistischen, welcher kurdische (Kurmandži-) Texte mit genauer russischer Interlinear-Version (S. 63—170) und ein sowohl kurmandži-russisches (S. 1—66) als auch russisch-kurmandžisches Wörterbuch (S. 67—124) umfasst.

Von dem ersten Theile, dem ethnologischen, möchte ich namentlich das Studium jener Partie, welche über die Jezidi handelt, den Religionsforschern ans Herz legen. Sie finden da S. 221 ff. das Hauptgebet der Jezidi in drei verschiedenen Formen mitgetheilt. — Ich

enthalte mich darüber etwas zu bemerken, da mir das Studium religionsgeschichtlicher Fragen etwas fern liegt.

Die kurdischen Texte, welche uns Sprachforscher zunächst interessiren, bestehen in drei längeren Erzählungen, acht Liedern, sieben und zwanzig Sprichwörtern und Gesprächen (im Ganzen 85 Absätzen). Sie sind insgesammt mit dem linguistischen Standard-Alphabet umschrieben und mit einer genauen russischen Interlinear-Version, sowie auch grammatischen Erläuterungen versehen. Die dazu gehörigen beiden Glossare sind von dem Sammler EGIAZAROW im Verein mit dem Redacteur der geographischen Denkschriften L. P. ZAGURSKI abgefasst.

FRIEDRICH MÜLLER.

Եղիշէի պատմութիւն վարդանանց ըստ Անձեւացեաց օրինակի ծանօթութիւններով և հայ-ռուսերէն բառգրքով ի լոյս ընծայեց ուսուցիչ Լազարեան ճեմարանի արևելեան լեզուաց Խ. Յովհաննիսեանց. Մոսկուա. տպարան Մկրտիչ Բարխուդարեանի. 1892. Eγišē. *Geschichte Wardans und seiner Genossen nach dem Andzewatshi-Codex*, herausgegeben mit Anmerkungen und einem armenisch-russischen Glossar von CHATŠHATUR JOHANNISEAN, Professor am Lazarew'schen Institut für orientalische Sprachen. Moskau. Barchudarean, 1892. 8°. 391 SS.

Ich erlaube mir diese schöne Ausgabe des armenischen Klassikers nach der ältesten Handschrift (wahrscheinlich im 8. Jahrhundert mit Uncialschrift auf Pergament geschrieben und ehemals der Familie Andzewatshi angehörend[1]) den Studirenden der armenischen Philologie aufs beste zu empfehlen, umsomehr als die Anmerkungen so ziemlich alles das enthalten, was die moderne Wissenschaft über Eγišē und sein Werk zu Tage gefördert hat und das Glossar das dem Anfänger lästige Nachschlagen in einem grösseren Wörterbuche überflüssig macht.

FRIEDRICH MÜLLER.

[1] Vergleiche die Vorrede der Ausgabe von CHOREN GALFA. Theodosia, 1861, 16°, է und 341 SS. GALFA war es, der in Paris den Codex im Besitze eines aus dem Orient heimkehrenden englischen Antiquitätensammlers aufgefunden hat.

Kleine Mittheilungen.

Ueber Vendidad II, 21. — Der Grundtext dieser Stelle lautet: *āat hē īm zå bawat pęręnē paswãm-ća staōranãm-ća mašhjānãm-ća sūnãm-ća wajãm-ća āϑrãm-ća suχrãm-ća saōćęntãm.* Westergaard, der statt *suχrãm-ća* blos *suχrãm* in seinen Text aufnimmt, bemerkt dabei: ‚[illegible] is commonly added to this word‘. Offenbar hat er an diesem *ća* Anstoss genommen. Spiegel bemerkt hier gar nichts; er übersetzt diese Stelle: ‚Dann war ihm die Erde voll von Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und rothen brennenden Feuern.‘ Da er im Commentar ausser der Bemerkung ‚*suχra* sei neupers. سرخ‘ nichts weiter sagt, so muss man annehmen, dass er an dem *ća* von *suχrãm-ća* keinen Anstoss genommen habe. Die Huzwaresch-Paraphrase übersetzt die Stelle: [illegible]. Obwohl ich das *ća* hinter *suχrãm* für vollkommen richtig ansehe, glaube ich doch, dass es in der bisherigen Weise nicht erklärt werden kann. Sind nämlich *āϑrãm-ća suχrãm-ća saōćęntãm* ‚rothe brennende Feuer‘, dann hat das *ća* hinter *suχrãm* absolut keinen Platz, sondern kann nur hinter *saōćęntãm* stehen. Nach meiner Ansicht sind hier zwei verschiedene Feuer gemeint, nämlich einerseits das heilige für den Gottesdienst bestimmte Feuer, andererseits das gewöhnliche Nutzfeuer. — Das heilige Feuer ist unter *āϑrãm,* das Nutzfeuer unter *suχrãm* zu verstehen. — Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Feuer kehrt auch in der späteren Parsen-Literatur öfter wieder. Dort ist [illegible] = neupers. آذر ‚das heilige Feuer‘, daher es auch [illegible] genannt wird, dagegen [illegible] = neupers. آتش ‚das gewöhnliche Feuer‘. Beide Feuer werden dort auch neben einan-

der genannt, wie z. B. in *Artāi-Vīrāf-nāmak* xiv, 12: [Pahlavi] — wo HOSHANGJI-HAUG ganz richtig übersetzen: ‚And the prosperity of the waters and sacred fires and fires in general, and trees, and the prosperity also of the earth.‘

Ueber Vendidad III, 66, IX, 180 *und* XVIII, 26. — *Vend.* III, 66 und IX, 180 lauten im Grundtexte: *pāsto-fraϑaṅhęm hē kamęręδęm wīnāϑajęn* und XVIII, 26 lautet: *jaϑa jat hē pāsto-fraϑaṅhęm kamęręδęm kęręnujāt.* Die Huzwaresch-Paraphrase zu III, 66 und IX, 180 drückt dies folgendermassen aus: [Pahlavi] und XVIII, 26: [Pahlavi]. SPIEGEL übersetzt III, 66 und IX, 180: ‚Nach der Breite seines Rückens (Avesta-Comm.: seiner Haut) sollen sie ihm den Kopf abschneiden,‘ und XVIII, 26: ‚Als wenn er ihm nach der Breite des Rückens (Avesta-Comm.: der Haut) den Kopf abschnitte;‘ offenbar mit theilweiser Anlehnung an die oben mitgetheilte Huzwaresch-Paraphrase. Die genaue Uebersetzung der letzteren und zwar XVIII, 26 lautet: ‚Ebenso wie wenn er [Pahlavi], d. h. den Kopf ihm abschlüge und ihn darauf wieder lebendig machen würde.‘ — Was bedeutet *pāsto-fraϑaṅhęm kamęręδęm kęręnujāt*, das in der Huzwaresch-Uebersetzung durch [Pahlavi] wiedergegeben erscheint? Diese ganze Stelle bekommt ein unerwartetes Licht durch *Artāi-Vīrāf-nāmak* XXI, 1 und 2: [Pahlavi]: ‚Da sah ich die Seele eines Mannes, dessen Haupt man schindete, den man mit hartem Tode tödtete.‘ Die Worte *pāsto-fraϑaṅhęm kamęręδem* entsprechen ganz genau den Worten [Pahlavi] oder [Pahlavi] und *kęręnujāt* entspricht den Verben [Pahlavi] (= aram. עבר) und [Pahlavi]. In diesen Phrasen ist nichts vom ‚Kopfabschneiden‘ oder ‚Tödten‘ gelegen. *pāsto-fraϑah-* = [Pahlavi] bedeutet nichts anderes als ‚Haut-Ausdehnung‘, dann als Bahuwrīhi ‚mit Haut-Ausdehnung versehen‘ und den ‚Kopf mit Haut-Ausdehnung machen‘ kann nichts anderes als ‚den Kopf schinden‘ bedeuten. — J. DARMESTETER hat den Sinn der betreffenden Stellen im Allgemeinen richtig erkannt, indem er in seiner englischen Uebersetzung des

Vendidad (*Sacred books of the East,* ed. by MAX MÜLLER, Vol. IV, Oxford 1880) *Vend.* III, 66 und IX, 49 *pāsto-fraϑaṅhẹm hē kamẹrẹδem wīnāϑajẹn* übersetzt: ‚To flay the skin off his body and cut the head off his neck.' Und XVIII, 26 übersetzt er: ‚(Does not better dead than) if he should flay a man alive and cut off his head.' In der dazu gehörenden Note 2 bemerkt er: ‚Doubtful. The Commentary seems to understand the sentence as follows: He who should free him from hell would thus perform no less a feat, than if he should cut off the head of a man and then make him alive again.' Dies ist, wenn man die von uns eben angeführte Stelle der Huzwaresch-Uebersetzung vergleicht, nicht ganz genau. — Sonst ist auch die Uebersetzung der Worte *pāsto-fraϑaṅhẹm hē kamẹrẹδẹm* durch ‚to flay the skin off his body and cut off his neck' unrichtig, da es dann im Grundtexte *pāsto-fraϑaṅho hē kamẹrẹδẹm* lauten müsste. Das Wort *pāsto-fraϑah-* muss auf *kamẹrẹδẹm* und nicht auf *hē,* wie es DARMESTETER in seiner Uebersetzung thut, bezogen werden. Die Stelle *Vend.* XVIII, 26 ist mithin weder durch SPIEGEL: ‚Als wenn er ihm nach der Breite des Rückens (der Haut) den Kopf abschnitte,' noch durch DARMESTETER's ‚Als wenn er ihm die Haut vom Leibe schindete und den Kopf vom Nacken abhauen würde' genau wiedergegeben, sondern die Uebersetzung muss lauten: ‚Als wenn er ihm vom Kopfe die Haut abschinden würde.' In Folge dessen zweifle ich sehr, ob dem Verbum *wīnāϑajẹn,* welches blos *Vend.* III, 66 und IX, 180 vorkommt, die Bedeutung ‚abschneiden, abschlagen' zukommt. Wie mir scheint, ist diese Bedeutung blos aus der Huzwaresch-Paraphrase der betreffenden Stellen erschlossen.

Awestisch çrẹdwafšhu. — Dieses Wort, das *Jascht* XXII, 9 und XXIV, 56 vorkommt, übersetzt JUSTI durch ‚hochgewachsen', SPIEGEL durch ‚mit grossen Brüsten'. Die letztere Uebersetzung ist jene der Tradition (Huzwaresch-Paraphrase). Es heisst dort: *kainīno kẹhrpa* . . . . *çrẹdwafšhujå (çrẹdwafšnjå)* = [illegible] . . . . [illegible]. Nach meiner Ansicht muss *çrẹdwafštānjå* [illegible] gelesen werden. Aus [illegible] entstand durch den Ausfall der beiden Buchstaben [illegible]

die Form [illegible] und daraus endlich durch Verschreibung des [illegible] zu [illegible] die Form [illegible].

In Folge dessen muss die Form *ҫrҫdwafšhu-* aus dem Zend-Wörterbuch gestrichen und dafür *ҫrҫdwa-fštāna-*, fem. *ҫrҫdwa-fštānī* eingesetzt werden.

Awestisch paitiwīra. — Dieses Wort kommt vor *Jascht* XXI, 14 und wird von JUSTI durch ‚von Menschen bewohnt‘ übersetzt. Die betreffende Stelle lautet: *kā aēwa ašho-stūitiš jā wīspҫm imat karšhwarҫ jat qaniraϑҫm mat-fšhum mat-raϑҫm paiti-wīrҫm masana-ća wañhana-ća srajana-ća areǵaiti.* Dazu lautet die Huzwaresch-Uebersetzung: [illegible]

Hier ist *paiti-wīrҫm* durch [illegible], d. h. wie die Glosse sagt [illegible] wiedergegeben, das ‚ohne Menschen, die Menschen ausgenommen‘ bedeutet. Darnach muss der Uebersetzer statt *paiti-wīrҫm* = *apaiti-wīrҫm* vor sich gehabt haben, was auch die richtige Lesart ist. Nach JUSTI's Auffassung könnte die Stelle nicht so lauten, sondern es müsste heissen: *imat karšhwarҫ paiti-wīrҫm jat qaniraϑҫm* u. s. w.

Awestisch skaitīm. — Ich habe in dieser *Zeitschrift* III, S. 368 das *Vend.* I, 15 (Sp.) vorkommende ἅπαξ λεγόμενον *skaitīm* besprochen und es auf den Stamm *skaitja-* zurückgeführt, den ich mit dem gotischen *skaϑ* ‚Schade‘, *skaϑja* ‚ich schade‘ in Verbindung gebracht habe. — Da wir unter *skaitja-* eine dem Vieh Verderben bringende Bremse zu verstehen haben, so möchte ich nun die Frage aufwerfen, ob dieses Wort nicht mit dem slavischen *skotŭ* ‚Vieh‘ zusammenhängt. Ist dies der Fall, dann ist *skaitja-* kein echt iranisches Wort, sondern eine Ableitung des slavischen Lehnwortes *skata*. Wahrscheinlich waren die von den Slaven bewohnten Ebenen und Steppen die eigentliche Heimat des gefürchteten Insectes, welches manchmal die Viehheerden Sogdianas decimirte. — Wenn meine Voraussetzung richtig ist, dann gehört *skaitīm* zu jenen Worten, welche die Nachbarschaft, beziehungs-

weise den Verkehr der Iranier und Slaven schon in den ältesten Zeiten beweisen.[1]

Neupersisch پرسه, پارسه. — Diese Ausdrücke bedeuten ‚Bettelei'. Sie sind offenbar an پرسیدن, altpers. *pars* anzuschliessen und es ist in Betreff der Bedeutung namentlich an das lateinische *precor* (*prex, preces*) zu denken. Wurzelhaft hängen mit unserem Worte Pahlawi [illegible] ‚Strafe' und [illegible] ‚Belehrung' zusammen, von denen das erstere an awest. *paiti* + *parẹs*, das letztere an *ā* + *parẹs* anzuschliessen ist. Mit [illegible] steht wohl das armenische պարսաւեմ ‚ich tadle, strafe, verurtheile' im Zusammenhang, das gegenüber Հարցանեմ als ein iranisches Lehnwort sich darstellt.

Neupersisch پاس. — Neupersisch پاس ‚Wache' ist mit armenischem պահ identisch; beide gehen auf awest. *pāϑra-*, altind. *pātra-* zurück. Das alte *ϑr* ist im Neupersischen zu س geworden, wie in داس ‚Sichel', welches dem altindischen *dātra-* entspricht. Beide Formen, sowohl پاس als auch داس, sind insofern auffallend, als altes *ϑr* sonst regelrecht im Neupersischen als *hr* aufzutreten pflegt (مهر, شهر, چهر = *miϑra-*, *šhoiϑra-*, *ćiϑra-*), mit Ausnahme von پسر = *puϑra-*, wo für *ϑr* = *sr* steht (vgl. J. DARMESTETER, *Études iraniennes*, I, p. 92), neben welchem aber auch پس vorkommt, das im Pahlawi [illegible] sein Vorbild hat. — Wir haben also drei Fälle für *ϑr* = *s*, nämlich پاس, پس, داس neben dem isolirt dastehenden پسر, so dass es den Anschein gewinnt als sei das *r* des letzteren mit Anlehnung an die Form [illegible] erst später wieder hergestellt worden.

Neupersisch پرهیختن. — Der Präsensstamm dieses Verbums ist nicht *parhīz-* zu sprechen, wie DARMESTETER (*Études iraniennes*, I, 287) es thut, sondern *parhēz-* und das Pahlawi-Prototyp dazu lautet nicht

[1] In ähnlicher Weise beweist slav. *pĭsŭ* ‚Hund' = awest. *pasu-*, altind. *pašu-*, lat. *pecus*, got. *faihu*, dass die Slaven in der Nachbarschaft eines Volkes wohnten, welches den Hund als Zugthier zu benützen gewohnt war. Dies war bei den alten Finnen und ist heutzutage noch bei den Samojeden und Ostjaken der Fall. Vergl. A. AHLQUIST, *Die Kulturwörter der westfinnischen Sprachen*, Helsingfors, 1875, 8°, wo es S. 264 von den Ur-Finnen heisst: ‚ihr vorzüglichstes Hausthier war der Hund.'

parhēχtan, sondern [Pahlavi] (*pāhrēχtan*), Präsens [Pahlavi]. Darnach ist die Lautgruppe *hr* erst im Neupersischen zu *rh* umgestellt worden. Das Wort ist, wie Haug (*Glossary*, S. 88) richtig gesehen hat, auf awest. *paiti-rić* zu beziehen. Aus einem altpersischen *pati-raićāmi* entstand später *patrēćam* und daraus *pahrēćam*.[1] Dem gegenüber zeigt freilich پیراستن, Präsens پیرایم (*pati* + *rad*), das sicher zu آراستن, Präsens آرایم gehört, eine andere Behandlung der Lautgruppe *t-r*. پرهیختن hängt mit گریختن = *wi* + *rić* (vgl. Justi, *Zendwörterbuch* 257, a) wurzelhaft zusammen.

Neupersisch پستان. — پستان ‚weibliche Brust' wird in der Regel aus dem awestischen *fštāna-* abgeleitet und mit dem indischen *stana-*, armen. ստին identificirt. — Dies ist unrichtig. Die Pahlawi-Form von پستان lautet [Pahlavi], das wahrscheinlich *pēstān* zu sprechen ist. Neben dem überschüssigen *pē* im Anlaute verbietet aber auch das lange *ā* von *pēstān, fštāna-* diese Worte mit altind. *stana-*, arm. ստին zu identificiren. — Die Form, welche den iranischen Worten zu Grunde liegt, muss *pajastāna-*, *pajas-stāna-* (von *pajah-* = altind. *pajas-* ‚Milch') gelautet haben, als deren directe Fortsetzungen pahl. [Pahlavi], neup. پستان angesehen werden müssen. In der awestischen Form *fštāna-* wurde *pajastāna-* ebenso zusammengezogen, wie *manazdazdūm* (= *manas-dazdūm*) ‚beherziget' zu *māzdazdūm*.

Neupersisch پوته. — پوته (*pōtah*) ‚scrotum' ist vollkommen mit dem litauischen *pautas* ‚Hode' identisch. Im Armenischen lautet der Ausdruck für ‚scrotum' փոշտ (davon փոշտանկութիւն ‚hernia') den Lagarde (*Arm. Studien*, Nr. 2303) mit altind. *pṛṣṭha-* ‚Rücken' = awest. *paršti-*, neup. پشت zusammenbringt. Diese Zusammenstellung ist nicht richtig, da *pṛṣṭha-* mit seinen iranischen Entsprechungen zu griech. πρωκτός gehört. — փոշտ dürfte mit փամփուշտ ‚Blase' zusammengehören.

[1] Das lange *a* in [Pahlavi] ist wie in [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi] zu erklären.

Neupersisch ترازو. — ترازو ‚Wage' lautet im Pahlawi ܬܠܙܘܢ. Das Wort ist mit dem altindischen *tulā* ‚Wage' (*tōlajāmi* ‚ich wäge') zusammenzustellen. — Die Entsprechungen in den verwandten Sprachen findet man bei CURTIUS, *Griech. Etymologie* unter τελ verzeichnet. Das altslavische *tulų* ‚Köcher', das am Schlusse der Liste bei CURTIUS citirt wird, ist mit dem altindischen *tūṇa* = *tul-na-* zu verbinden.

Neupersisch ترسیدن. — ترسیدن wird von J. DARMESTETER (*Études iraniennes* I, 97) wegen der Lautgruppe *rs* mit پرسیدن zusammengestellt. — Dies ist auch insofern richtig, als beide Verben Inchoativa sind. پرسیدن = altpers. *a-parsam*, awest. *pęręsā* entsprechen altindischem *pṛććhāmi*, das für *pṛš-ććhāmi* steht.[1] Auch ترسیدن = altpers. *tarsatij*, awest. *tęręsęnti* gehen auf ein indisches *tṛććhāmi*, das freilich nicht vorkommt, für *tṛs-ććhāmi* zurück. Dass die Wurzel im Iranischen nicht *tars* lautet, wie sie JUSTI und SPIEGEL verzeichnen, sondern *ϑrah* = altind. *tras*, altslav. *trēsti*, griech. τρέω für τρέσω, lat. *terreo* für *terseo*, dies wird durch die Causativform *ϑråṅhajēiti, aivi-ϑrånhajēiti, paiti-ϑråṅhajēiti* = altind. *trāsajati* ganz klar bewiesen.

Neupersisch راد. — راد ‚freigebig, edel' wird von VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* II, 3, a) folgendermassen erklärt: ‚راد proprie est رادّ, part. praes. v. arab. ردّ, qui reddit (ردّ كننده), quam vocem Persae راد, plur. رادان et رادگان sine Taschdid scribunt et significatione met. usurpant liberalis, generosus.' — Dies ist unrichtig. راد, im Pahlawi ܪܬ, ist das altindische *rāti-* ‚Geber, Spender' (vgl. *arāti-* ‚Nicht-Geber, Nicht-Spender, Feind, Unhold'), dann auch ‚Gabe, Spende' und hängt mit dem awestischen *rāta-* ‚dargebracht', dann auch ‚Gabe, Darbringung' zusammen, welche Formen alle auf die indisch-iranische Wurzel *rā* ‚geben, spenden' zu beziehen sind.

Neupersisch رسیدن. — رسیدن, das bekanntlich dem in den Keilinschriften vorkommenden *ras* entspricht, welche Wurzel dem Ost-Iranischen (Awestischen) fehlt, wird von VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.*

[1] Die indische Wurzel ist daher nicht als *prać́h* zu verzeichnen, sondern als *praš* (vgl. *praš-na-*).

ii, 36, a) auf das altindische *ṛǵ* ,ire, acquirere' bezogen. Dies ist lautlich unmöglich. Nach meiner Ansicht geht رسیدن auf das altindische *ṛćh* (Grassmann), *arćh* (Böhtlingk-Roth), das eine Inchoativform der Wurzel *ṛ* ist, zurück. Aus indischem *ṛććhāmi* wurde im West-Iranischen lautgesetzlich *rasāmi*, gerade so wie aus altind. *gaććhāmi* awestisch *ǵasāmi* geworden ist.

Neupersisch رشك. — رشك ,ova pediculi, lendes' (تخم سپس) ist mit dem altindischen *likṣā* ,Niss, das Ei einer Laus' unzweifelhaft identisch.[1] Altind. *likṣā* könnte im Altiranischen entweder als *riχšā* (= *riksā*) oder als *rišā* (= *rik̓sā*) auftreten und müsste auf neupersisch رخش oder رش lauten. Beide Formen aber, welche nicht existiren, weichen von رشك ganz ab. — Wie ist dieses رشك ins Neupersische gekommen?

Neupersisch رومه. — رومه (*rōmah*), رمه ,روم bedeutet ,das Schamhaar', dann auch ,das Haar am Körper' überhaupt. Das Wort deckt sich vollkommen mit dem indischen *rōman-* ,Haar am Körper der Menschen und Thiere'. Im altiranischen Sprachschatze ist das Wort nicht vorhanden.

Neupersisch رون. — رون wird in der Bedeutung ,causa, ratio' (سبب وباعث) im neupersischen Lexicon verzeichnet. Man sagt رون آن = سبب آن ,باعث آن (Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* ii, 80, b). Es ist dasselbe Wort, das im Pahlawi als [Pahlavi], [Pahlavi] ,a side, a direction, a quarter', ([Pahlavi] ,this side' [lies *ān-rūn*] *Pahlavi-Pazand Glossary* von Hoshangji-Haug, S. 128 *hōrūn*) wiederkehrt. J. Darmesteter (*Études iraniennes,* i, 281, Note 2) hat Unrecht, wenn er [Pahlavi] als eine ,Erfindung' ansieht, da an der Identität von [Pahlavi] und رون nicht gezweifelt werden kann. Nach meiner Ansicht gehen [Pahlavi], رون auf das awestische *raōnām (rawan-)* zurück. Die Begriffsentwickelung von *rawan-*, [Pahlavi], رون ist ,Gegend, Ebene, Himmelsrichtung, Richtung, Weg'. Das neupersische رون ist direct mit unserem ,wegen' zu vergleichen.

---

[1] Vgl. Hübschmann, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache,* S. 46.

Von [Pahlavi] stammen ab: Pahl. [Pahlavi] ‚gut‘ (nach vorne gewendet), [Pahlavi] ‚schlecht‘ (nach rückwärts gewendet), neup. اندرون ‚nach innen gewendet‘, بیرون ‚nach aussen gewendet‘. (Von armen. դուռ oder بیر = *dwairja-* [?] und [Pahlavi].)

Neupersisch سردار. — سردار wird von J. Darmesteter (*Études iraniennes*, i, 90) auf das awestische *ϑrātār-* = altind. *trātār-* zurückgeführt, wobei auch سرای nach Justi's Vorgange (*Zendwörterbuch*, 139, a) dem awestischen *ϑrāiti-* ‚Nahrung‘ gleich gesetzt wird. Die letztere Gleichung ist unrichtig, da awest. *ϑrāiti-* im Neupersischen nicht سرای, sondern سراد ergeben würde. Die richtige Etymologie von سرای habe ich in dieser *Zeitschrift*, i, 344 bereits angegeben. Aber auch سردار = *ϑrātār-* lässt sich nicht halten, da gemäss سه = *ϑri* die awestische Form *ϑrātār-* im Neupersischen سادار oder, wenn das *r* von *ϑrātār-* nicht verloren ginge, سرادار ergeben würde. Nach meiner Ansicht muss سردار auf die altpersische Wurzel *ϑrar* ([cuneiform]) bezogen werden, die *Behist.* i, 64 in der Verbalform *nijaϑrārajam* zu Tage tritt. Wie aus *ϑri* ([cuneiform]) سه geworden ist, ebenso ging aus *ϑrartār-* (Acc. *ϑrartāram*) سردار, Pahl. [Pahlavi] hervor.

Neupersisch فرمودن, Präsens فرمایم. Zu dem, was J. Darmesteter, *Études iraniennes*, i, 197 über die beiden Stämme in *ū* und *ā* bemerkt, füge man hinzu Inschrift A des Königs Šahpuhr i, Zeile 11: [Pahlavi], woraus hervorgeht, dass [Pahlavi] aus [Pahlavi] in relativ später Zeit entstanden ist.

Neupersisch گذاردن und گزاردن. — Beide Verba bedeuten ‚transire facere, traducere‘. Da Vullers (*Lex. Pers.-Lat.* ii, 995) گزار mit گذار und گزارش mit گذارش zusammenstellt, so scheint er beide Verba für mit einander wurzelverwandt angesehen zu haben, was sie in der That nicht sind. Derselbe Gelehrte führt گذشتن und گذاشتن im Lexicon auf das altindische *wi-ćar* zurück. Dies ist deswegen nicht richtig, weil گذشتن im Pahlawi als [Pahlavi] (Huzwaresch [Pahlavi] = aram. עבר) erscheint, das eine Fortsetzung des altpersisch-awestischen *tar* = altind. *tṝ* ist. Zu گذشتن ist گذاشتن, گذاردن, Pahl. [Pahlavi] das Cau-

sativum, ebenso gebildet wie نشاستن von نشستن. Dagegen geht گزاردن, das mit گذاردن, گذاشتن nichts zu schaffen hat, und dessen ältere Form im Pahlawi [Pahlawi] lautet auf *wi-ćar*, beziehungsweise auf *wi-ćārajāmi* zurück. Die Etymologie ist daher ganz anders, als sie Vullers sich gedacht hat. Neup. گذاردن ist = *wi-tārajāmi*, dagegen گزاردن = *wi-ćārajāmi.*[1]

Neupersisch گرس, i. — گرس, mit der Nebenform گسن, bedeutet ‚Hunger'; dazu gehört گرسنه, گسنه ‚hungrig', von welchem wieder گرسنگی ‚Hunger' stammt. Dem neupersischen گرس entspricht Pahlawi [Pahlawi]; گرسنه wird durch [Pahlawi] abgelöst und der Form گرسنگی geht [Pahlawi] parallel. — Zu Grunde liegt hier das awestische *garęd* = altind. *gṛdh.* — Die nächsten Verwandten sind got. *grēdus* ‚Hunger', *grēdags* ‚hungrig' und altslav *gladŭ, gladĭ,* λιμός. Für das Pahlawi-Neupersische ist eine altiranische Form *garsnu-* = *gartsnu-* = *gard-snu-* (gebildet wie altind. *ni-sat-snu-, sthā-snu-*) anzusetzen. *garsnu-* reflectirt zunächst das neupersische گرسنه, aus welchem erst später [Pahlawi], گرس hervorgegangen ist.

Wegen got. *grēdus* ist die zu Grunde liegende Wurzel als *ghṛdh* anzusetzen. Vgl. Fick, *Wörterbuch*, iv. Aufl., Bd. i, S. 41.

Neupersisch گرس, ii. — گرس bedeutet auch ‚gekraustes Haar, Locke'. Es ist in diesem Sinne identisch mit awestischem *waręsa-*, pahlawi [Pahlawi], armen. *վարս*, altslav. *vlasŭ.*

Neupersisch گرستن. — گرستن, گریستن wird in der Regel auf awest. *garęz* = altind. *garǵ*, oder besser dessen westiranisches Aequivalent *gard* zurückgeführt. — Diese Ansicht ist nicht richtig, da *garęz-garǵ* im Pahlawi als [Pahlawi] erscheint und [Pahlawi] mit neupers. گرزش ‚querela hominis injuria affecti' vollkommen identisch ist, welche Formen insgesammt von neup. گریستن, pahl. [Pahlawi] getrennt werden müssen. Vor allem andern ist mit گرستن von begrifflicher Seite got. *grēta*

[1] In der *Grammatica linguae Persicae*, Ed. ii, p. 148 leitet Vullers گذشتن, گذاشتن richtig vom altind. *tṝ* ab. Ob er sich das Verhältniss von گذاردن zu گزاردن klar gemacht hat, lässt sich nirgends ersehen.

‚ich weine' zu vergleichen. Gotisch *grēta* weist aber auf *ǵhrēd* zurück, das im Awestischen als *zrād* = altind. *hrād* erscheint. Damit stimmt der Anlaut von گرستن nicht überein. Es muss daher für گرستن eine altpersische Wurzel *grad* = *ghrad* angenommen werden, die zu *ǵhrēd (hrād, zrād)* sich so verhält wie *migh (mēgha-, maēɣa-)* zu *miǵh (mēha-, maēza-)*, wie *dhigh* (neup. دیگ, pahl. ‎ددا ‚Topf') zu *dhiǵh (dēha-, daēza-)* u. s. w.

Neupersisch گریوه. — گریوه ‚mons depressus, collis' ist vollkommen mit dem awestischen *grīwa* identisch, das *Vend.* III, 23 vorkommt. Dort heisst es *arẹzūrahē grīwaja* = Huzw.-Paraph. ‎[Pahlavi] , wo ‎[Pahlavi] = گریوه erscheint. — SPIEGEL (*Avesta-Comm.* I, S. 83) hat die Sachlage verkannt, indem er گریوه als ‚locus depressus' notirte. Mit altind. *grīwā*, das man gewöhnlich mit awest. *grīwa* zusammenstellt, hängt گریبان (angeblich mit *ē* zu sprechen, doch wohl nicht richtig) ‚collare' zusammen, das aus *grīwa-pāna-* hervorgegangen ist. Man sagt aber گریبان کوه ‚medium montis, locus in medio montis', das vielleicht das awestische *grīwa* mit dem altindischen *grīwā* zu vermitteln geeignet ist.

Neupersisch نبرد. — نبرد, نورد ‚Schlacht, Kampf' lautet im Pahlawi ‎[Pahlavi]. Das Wort ist auf die awestische Verbalwurzel *parẹt* zurückzuführen und hängt mit dem altindischen *pṛt* ‚Kampf, Streit', *pṛtanā* ‚Kampf, Treffen' = awestisch *pẹšhana* = *pẹrtana* zusammen. Das pahlawi-neupersische Wort ‎[Pahlavi], نبرد dürfte ein altpersisches *niparta-* (vgl. HAUG, *Glossary*, S. 233) voraussetzen. Wichtig ist die Form als weiteres Beweismittel für das Lautgesetz awest. *šh* = altpers. *rt*.

Neupersisch نشیم. — Dass awest. *hiδāmi* = altind. *sidāmi* nicht aus *si-sd-ā-mi* = *si-sad-ā-mi* erklärt werden können, sondern *sid* neben *sad* angenommen werden muss, dafür scheint im neupersischen نشیم ‚locus sedendi' im weitesten Sinne, ein Beleg vorzuliegen. نشیم lautet im Pahlawi ‎[Pahlavi] (auch ‚podex' *Artāi-Vīrāf-nāmak* XIX, 2) und geht auf *ni-šid-man-* zurück. Aus *nišidman-* wurde نشیم, ebenso wie نشینم aus *nišidnam (ni-šid-n-am)* entstanden ist. Neben نشیم kommt auch

نشيمن vor. Der Unterschied zwischen beiden Formen ist der, dass نشيم auf den neutralen Stamm (Accus. *nišidma*), dagegen نشيمن auf den masculinen Stamm (Accus. *nišidmanam*) zurückgeht (vgl. im Altindischen *sad-man-* ‚Sitz‘ Neutr. = Acc. *sadma*, und *sad-man-* ‚der Sitzende‘ Masc. = Acc. *sadmānam*). Das *Jā-i-maǵhūl*, welches die Lexicographen bei نشيم, نشيمن verzeichnen, dürfte ein Irrthum sein.

Neupersisch وخشور. — Das Wort وخشور, Pahlawi [illegible], bedeutet ‚Prophet, Gesandter Gottes‘ (پيغمبر و رسول خدا). Es wird namentlich in den Parsenschriften angewandt und wird Zaraθuštra mit diesem Epitheton ausgezeichnet (vgl. diese *Zeitschrift*, Band iii, S. 201). وخشور setzt ein altbaktrisches *waχšho-bara-* voraus ‚Ueberbringer des Wortes‘ (*waχšha-* *Vend.* xix, 50). Es ist dem Sinne nach identisch mit پيغمبر, armen. պատգամաւոր, welche auf ein vorauszusetzendes altbaktrisches *paitigāma-bara-* ‚Ueberbringer der empfangenen Nachricht‘ zurückzuführen sind.

Zur Charakteristik des Pahlawi (Nachtrag zu dieser *Zeitschrift*, ii, 147 ff.). — Herr Dr. Desider Butyka, k. türkischer Bataillonsarzt, theilt mir mit, dass in der türkischen Armee die officiellen Militär-Schriftstücke vom Kjatib in der bekannten Sprache der Efendi geführt werden, dass man aber beim Vorlesen derselben an die Offiziere und die Mannschaft immer den arabischen oder persischen Ausdruck durch den entsprechenden türkischen ersetzt. So schreibt der Kjātib z. B. نان, گوشت, حطب, spricht aber dafür اكمك, ات, اودون. Und umgekehrt, wenn man dem Kjatib اكمك, ات, اودون dictirt, schreibt er dafür نان, گوشت, حطب nieder, da ihm die ersteren Worte als der Schriftsprache nicht angemessen erscheinen. — Vergleiche damit Hoshangji-Haug, *An old Pahlavi-Pazand Glossary*, die Stelle in Haug, *Essay on Pahlavi*, p. 38, welche man nun, wie ich hoffe, richtig verstehen wird.

Stephannos Leḥatshi (vgl. diese *Zeitschrift*, ii, S. 261, wo das Citat aus Araqel S. 311 in 314 zu verbessern ist). — Von diesem Stephannos Leḥatshi citiren Somal-Neumann (vgl. des letzteren Werk,

S. 247) folgende Schriften als Uebersetzungen ins Armenische: 1. Die Werke des Dionysius Areopagita, 2. Flavius Josephus über den jüdischen Krieg, 3. ein metaphysisches Werk, lauter Werke, welche auch Araqel an der betreffenden Stelle anführt. Dagegen ist die Notiz bei NEUMANN ‚viele Zeit und Mühe verwendete Stephanus auf ein allgemeines armenisch-lateinisches Wörterbuch, das, wie man sagt, im Manuscript irgendwo in Polen aufbewahrt wird‘ nicht richtig. Araqel macht a. a. O. von einem solchen Werke keine Erwähnung, was er gewiss gethan haben würde, wenn Stephanus ein solches Werk verfasst hätte. Der Verfasser dieses Wörterbuchs ist nicht Stephanus aus Lemberg, sondern Stephanus aus Kamenez-Podolski (Ստեփաննոս Կամենիցացի), sonst Stephan Roszka (Ռօշքայ) genannt, der am Ende des siebzehnten und am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts (er starb im Jahre 1739) gelebt hat. Das Original dieses Werkes,[1] welches ehemals in Polen sich befand, ist gegenwärtig der Bibliothek der hiesigen Mechitharisten-Congregation einverleibt.[2] — Das Kloster San Lazaro besitzt davon eine Abschrift und in Folge dessen wird das Werk von dem bekannten Gelehrten NORAJR BÜZANDATSHI (einem ehemaligen Venezianer Mechitharisten) in seiner Schrift Հայկական բառաքննութիւն, Constantinopel, 1880 öfter citirt.

FRIEDRICH MÜLLER.

---

[1] Dieses hochbedeutende Werk ist für die armenische Philologie deswegen wichtig, weil darin Citate aus einigen Werken vorkommen, die bis jetzt unbekannt geblieben sind. — Vgl. den Artikel von LEO ALISHAN in der Zeitschrift Բազմավէպ Jhg. 1852, S. 86 ff. — Das betreffende Wörterbuch ist auf Papier in Folio zweispaltig geschrieben und umfasst zwei Bände. Der erste Band (armenisch-lateinisch) ist 933, der zweite Band (lateinisch-armenisch) 392 Seiten stark. Der Titel des Werkes lautet: Գանձ Հայոց լեզուի կամ բառարան ստեփանեան.

[2] Ich habe selbst vor mehreren Jahren auf das Ansuchen des seligen P. JOSEF KATERDŽIAN dem Werke nachgeforscht und den damaligen Aufbewahrungsort desselben durch einen befreundeten Jesuiten in Erfahrung gebracht. Darauf hat es der selige P. PAUL HUNANEAN für die hiesige Mechitharisten-Congregation erworben. — Ich kann den Brief des Jesuiten-Paters leider nicht finden; wahrscheinlich habe ich ihn damals dem P. KATERDŽIAN gegeben.

Zwei moderne centralasiatische Dichter, Munis und Emir.

Von

H. Vámbéry.

Seit dem Tode Mir Ali Šir Newai's, dieses grössten und bedeutendsten Dichters der Osttürken, hat die Dichtung in der čagataischen Mundart nur wenig nennenswerthe Pfleger gefunden. Wie aus den *Memoiren* Baber's ersichtlich, hatte das Beispiel des grossen Vezirs Mirza Husein Baikara's auf die Schöngeister seiner Zeit nicht besonders eifernd gewirkt, denn ausser dem Prinzen Mohammed Salih, dem Autor des von uns herausgegebenen *Šeibaninameh*'s, könnten höchstens Helali und Ehli als solche bezeichnet werden, die persisch und türkisch geschrieben haben. An poetisch begabten Männern hatte es am Hofe des Kunst und Wissenschaft liebenden Timuriden in Herat wohl keinesfalls gefehlt, und folgende Anekdote (Baber's *Memoiren* Seite 226) ist recht bezeichnend für diesen Umstand. Mir Ali Šir hatte gelegentlich des Besuches, den er dem Dichter Binai gemacht, den Fuss ausgestreckt und den Hintern des Dichters berührt, und als er zur Entschuldigung bemerkte: Es sei ein Elend in diesem Herat, da man den Fuss nicht ausstrecken könne ohne den Hintern eines Dichters zu berühren, antwortete Binai: ‚Ganz richtig! aber wenn Sie ihn zurückziehen (nämlich nach orientalischer Weise sitzend) werden Sie doch wieder den Hintern eines Dichters berühren.' — Doch Herat war besonders damals unter dem Einflusse Abdurrahman Dschami's vorwiegend persisch, ja es galt für den Mittelpunkt der iranischen Bildungswelt jener Zeit und der türkische

Patriotismus Newai's konnte hier ebenso wenig wie im eigentlichen Turkestan die osttürkische Literatur beleben. In Anbetracht des Umstandes, dass Bochara, wo stets das tadschikische Bildungselement tonangebend gewesen, auch die übrigen Chanate geistig beherrschte, darf es gar nicht befremden, wenn wir von der Verfallzeit der Timuriden angefangen bis in die Neuzeit hinein die literarischen Bestrebungen immer im persischen Gewande sehen. Čagataisch ist höchstens in der Volkspoesie und in solchen religiösen Schriften verwendet worden, die für die untersten Klassen verfasst wurden. Die Märchen und Erzählungen, deren ich in meinen *Čagataischen Sprachstudien* (Seite 32—40) Erwähnung thue, sind zumeist ältern wenn nicht sehr alten Datums; die dialektischen Eigenheiten der verschiedenen Mundarten sind zumeist von den Copisten und im Munde des Volkes den entsprechenden Zeiterfordernissen angepasst worden, und soweit unsere bisherigen Nachrichten von der čagataischen Literatur der Vergangenheit reichen, ist uns vom Tode Newai's und Mohemmed Salih's angefangen bis auf die Neuzeit kein einziges čagataisch geschriebenes Literaturerzeugniss von grösserem Umfang und Bedeutung bekannt geworden.

Nur gegen Ende des vergangenen und im Anfange des jetzigen Jahrhunderts hat die nationale Muse der Osttürken sich einigermassen zu regen begonnen und einige beachtungswerthe Producte aufgezeigt. Es sind namentlich zwei Dichter, die aus jener Periode stammen und denen vorliegender Aufsatz gewidmet ist. Der eine, Omar Chan, mit dem dichterischen Namen Emir, war regierender Fürst in Chokand und zwar ein Sohn Nerbuta Bi's, welch letzterer seinen Ursprung in gerader Linie von Timur-Leng ableitet. Omar Chan, der dritte unter den sechs Söhnen Nerbuta's, bestieg 1812 den Thron seines Vaters, und seine Regierung war, wie wir in der von Naliwkin nach chokandischen Quellen verfassten Geschichte des Chanates von Chokand lesen, eine der bedeutendsten Epochen in der modernen Geschichte Ferghana's. In zahlreiche Kämpfe sowohl gegen seine eigenen Unterthanen wie auch gegen Nasrullah Chan, den Emir von Bochara, verwickelt, gelang es ihm jene Grenzen festzustellen, welche

das Chanat von Chokand sowohl Bochara als auch Chiwa gegenüber bis zum Auftreten Russlands inne gehabt. Er genoss ein grosses Ansehen in ganz Mittelasien, nahm den Titel Emir-ul-Muslimin ‚Fürst der Rechtgläubigen' an, und starb 1821 betrauert und beweint von seinem Volke. Wie dieser eminent kriegerische Fürst Zeit und Musse hatte poetischen Beschäftigungen nachzugehen und einen vollständigen Diwan nebst anderen Gedichten zu hinterlassen, darüber gibt er uns in der Vorrede selbst Aufschluss. Er erzählt, dass er dem Rosenhaine Timur Köreken entsprungen, eigentlich eine Fortpflanzung der Baberischen Geistesanlagen repräsentire. Er theilt uns des Weitern mit, wie glücklich und blühend er sein Land unter einer gerechten, humanen und religiösen Verwaltung gemacht. Wie alle Welt den Freuden des Daseins sich hingegeben, wie Tyrannei, Willkür und Aufruhr geschwunden und wie die Jugend im Sturmandrang der Wissenschaften in die Zellen der reichlich dotirten Collegien sich drängte. Inmitten der schweren Regierungssorgen habe er (Omar Chan) Ruhe und Erholung bei den Musen gesucht. In Gesellschaft der Frommen füllte er sein Ohr mit den Perlen der Religionslehre und im Kreise der Gelehrten hatte er seinen Sinn mit den Juwelen des Wissens geschmückt. Inzwischen geschah es aber auch, dass sein Herz den Genüssen der Liebe und der Freundschaft sich zugewendet und dass er hierbei in der Zauberschrift und in den Wunderzeichnungen jener kunstvollen Blätter sich vertiefte, auf welchen der allgütige Allah die Holden mit Perigesichtern und Rosenleibern mit Meisterhand gemalt. Der Anblick dieser Cypressenwüchsigen hat die schlanke Feder seiner Poesie in Bewegung gesetzt und die Schönheit der rosenwangigen Holden hat seine von Entzückung hingerissene Muse beredt gemacht. So entstanden die Ghazelen dieses Diwans, und als er die einzelnen Gedichte aus der Schatzkammer seines poetischen Sinnes hervorgeholt und der bei ihm versammelten Dichtergesellschaft vorgezeigt, da meinten diese grossen Kenner der Juwelen der Poesie, dass es Schade wäre diese einzelnen Perlen nicht sofort auf die goldene Schnur des Diwans aufzufassen, damit es ihnen nicht so ergehe wie den einzelnen Rosenblättern, die der rauhe Herbst-

wind der Zeit ohne Erbarmen zerstreut und vernichtet. — ‚Ich konnte' — sagt Omar Chan — ‚ihren dringenden Bitten nicht widerstehen. Die einzelnen türkischen und persischen Gedichte wurden gesammelt und in Ordnung gebracht.' — Der *Diwan-i-Emir* ward in's Leben gerufen, und charakteristisch ist es, dass, während der Dichter in der üblichen Form die Nachsicht seiner Kritiker sich erbittet, er andererseits den Himmel anfleht, er möge ihn vom Urtheile des Unberufenen und Unerfahrenen bewahren; ja er verflucht sogar schon in Vorhinein letztere, indem er ihnen wünscht: ‚Ihre Zunge soll der Feder gleich gespalten und ihr Antlitz gleich dem Papier geschwärzt werden.'

Der zweite moderne centralasiatische Dichter, von dem wir hier sprechen, ist der aus Chiwa gebürtige Schir Mohammed, bei seinem dichterischen Namen Munis genannt. Wann und in welchem Orte des Chanates von Chiwa er geboren, hierüber gibt der vorliegende Diwan keinen Aufschluss. Der Dichter erzählt in der äusserst bombastisch gehaltenen Vorrede seines Diwans, dass er zur Zeit Mehemmed Bi Inak's, d. h. gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, als die jetzt regierende Dynastie der Özbegen aus dem Stamme Kungrat an's Ruder gelangte, noch sehr jung war und eine dem jugendlichen Leichtsinne entsprechende Existenz der Sorglosigkeit fristete. Aus der Regierungszeit Mehemmed Bi Inak's datirt sich nämlich der Beginn der einigermassen geordneten Zustände, die in Charezm auf die endlosen Wirren und Kriege zur Zeit der Herrschaft der Kirgisen und Karakalpaken gefolgt war. Doch der glückliche Zustand dauerte nicht lange und mit der Katastrophe Iltüzer Chan's, des Nachfolgers Mehemmed Bi Inak's, der bekanntermassen 1215 (1800) im Kriege gegen Bochara in die Flucht geschlagen wurde und in den Wellen des Oxus sein Grab fand, verdüsterte sich der Horizont und Unglück brach über das Land und über den Dichter herein. Munis hatte bei dieser Gelegenheit Vater und Geschwister verloren, tiefer Kummer bemächtigte sich seines Innern; er zog sich von der Welt zurück und ausschliesslich sich seiner Muse widmend trachtete er sein verfinstertes Gemüth mit den aufsteigenden Funken

der Poesie zu erhellen. Mit der Thronbesteigung Mehemmed Rehim Chan's, des Sohnes Iltüzer's, hatte die Sachlage in Chiwa sich geändert. Friede zog wieder in's Land ein, der Dichter kam zu Ehren und durch die Protection, die er in der Person des Prinzen Kutluk Murad Inak gefunden, war es ihm möglich seinen Diwan 1219 (1804) zu vollenden und zu ordnen, den er auch *Munis-ul-Uschak* = ‚Vertraute der Liebenden' betitelte und von diesem seinen Dichternamen (Munis) zurückliess.

Munis, den ich während meiner Anwesenheit in Chiwa zumeist bei seinem Würdennamen Mirab (Aufseher der Kanäle) nennen gehört, war auch als prosaischer Schriftsteller thätig und die auf Aufforderung Mehemmed Rehim Chan's verfasste Geschichte Chiwa's stammt von seiner Feder. Dieses Werk, von dem es in Russland zwei Exemplare gibt, gereicht ihm allerdings mehr zur Ehre als seine auf 8000 Verse sich belaufende dichterische Thätigkeit, welche wenig Originalität verrathend auf dem breit und tief ausgetretenen Pfad persischer und osmanischer Dichtung sich hinzieht. Es sind die *ad nauseam* bekannten Bilder und Metaphern, denen wir in seinem Diwan sowie im Diwane Omar Chan's begegnen, und hier sowie dort ist es einzig und allein das zeitliche und örtliche Interesse der betreffenden Compositionen, welches unserer Aufmerksamkeit würdig ist. Wir sehen nämlich aus den vorliegenden Diwanen, dass der Grundton der Bildung in den Chanaten trotz dem wilden Hasse gegen das schiitische Iran, doch vorwiegend persischen Charakters und Einflusses gewesen, und dass hier ebensowenig wie im ottomanischen Kaiserreiche in der Literatur von einem nationalen Bildungsgeiste auch nicht die geringste Spur zum Ausdruck gelangen konnte. — Eine speciell mittelasiatisch-türkische Geistesrichtung ist eigentlich nur bei den Volksdichtern Meschreb, Ghazali, Miskin, Chosru, Allahjar, Sofi, Rizai, Wallahi, Revnak, Nesimi, Gül Noruz, Ferruch Schah, Sanuber, Fuzuli, Bidil, Mirza und Machdumkuli anzutreffen, in deren Gedichten sich jener Geist der Poesie einigermassen wiederspiegelt, den wir bei den schlichten Nomaden auf der Steppe bewundern. Bei den sogenannten gebildeten Ständen herrscht jedoch die

Geschmacksrichtung der Newai'schen Ghazeln und Mochammes'e vor, und diese ist es, welche in den vorliegenden Diwanen Ausdruck gefunden. Charakteristisch bleibt es immerhin, dass der *Diwan-i-Emir* und der *Diwan-i-Munis* selbst in sprachlicher Beziehung sich noch streng an Newai hält und vom türkischen Wortschatz nur jene Ausdrücke vermeidet, die der heutigen Generation, weil veraltet, unverständlich sind. Von speciell chokandisch oder chiwaisch dialektischen Eigenheiten ist bei ersterem sowie bei letzterem kaum eine Spur zu finden, mit dem Unterschiede blos, dass Munis mehr türkisch-özbegische Ausdrücke anwendet, während Emir infolge der tadschikischen Bildung das Persische ebenso leicht wie das Türkische handhabt und seinen Diwan fast zur Hälfte mit persischen Ghazelen anfüllt.

Die hier gegebenen Auszüge aus den beiden Diwanen habe ich den erst jüngst erschienenen Ausgaben entnommen. Den *Diwan-i-Emir* hat der 1891 in Constantinopel verstorbene Scheich Suleiman, ein Bochariote von Geburt, 1300 (1883) herausgegeben und sein Buch führt den Titel:

کتاب دیوان امیر (ومجمع الشعرأ) اسیای وسطی (درعصر سلطان عبد الحمید خان) — جغتای وفارسی لسانلری اوزره ماورا النهر وفرغانه زمین شعراسنک ادبیاته دایر اثارلری اولان (دیوان امیر ومجمع الشعرا) نام کتاب مستطاب در سعادتده مجلس مشایخ اعضای کرامندن مهاجرین اسکان انجمنی رئیسی بخارا درکاهی سجاده نشینی (الحاج السید شیخ سلیمان افندینک) کمال دقت واهتمام وسعی وغیرتیله (دار الخلافه علیه عثمانیه) ومکتب صنایع شاهانه‌ده برنجی دفعه اوله‌رق باسمه مطلوب ایله اراسته وطبع مرغوب ایله پیراسته اولمشدر

اسلامبول سنه ۱۲۹۹

Die Schlussbemerkung trägt jedoch die Jahreszahl 1300. Der *Diwan-i-Munis* hingegen ist ein Product centralasiatischer Lithographie; eine höchst primitive Arbeit, die, wie das Titelblatt anzeigt, 1292 (1874) in der Residenzstadt Chiwa angefertigt worden ist. Was den Zeitpunkt der Vollendung des Diwans anbelangt, so gibt uns der Autor hierüber den nöthigen Aufschluss im Schlussgedichte seines Werkes, indem er sagt:

یا رب بو رساله کیم بتیب من   تألیفیدا جد وجهد ایتیب من
ایل نینک نظریدا خوار قیلما   توفراق اوزا خاکسار قیلما
کورکان کیشیلارنی راغب ایلا   تحصیلیغا بلکی طالب ایلا
هر کیم او قوسه نهان ظاهر   بسیار قیلیب شکفته خاطر
سال کو نکلیغه انینک ارزویی   کیم قیلسه دعاغه جست جویی
تا بولغای او شول دعابیله شاد   مونس بولوبان الم دین ازاد
تا ریخی اینِنک بو نوع ادا دور   هجرت چاغیدین کیم غمفزادور
مینک ایکی یوز اون توقوز ایدی ییل   داغی رمضان اوچونجی سی بیل
کویاکه چهار شنبه ایردی   اتمام قلم غه دست بیردی
ساقی منکا ساغری کرم قیل   لطف وکرمینکنی دمبدم قیل
تا انی ایچیب قیلای حلاوت   مستانه دمی تاپای فراغت

d. h.

O Gott! dieses Buch, das ich geschrieben,
Zu dessen Verfassung ich Fleiss und Eifer verwendet,
Erniedrige nicht in den Augen des Volkes,
Mach' es auf Erden nicht dem Staube gleich!
Wende ihm die Gunst der Leser zu,
Erwecke das Verlangen nach seinem Besitze!
Die Leser des offenen und verborgenen Sinnes
Mögen ihren Geist dadurch erhellen.
Erwecke in ihrem Innern den Wunsch,
Dass sie nach frommen Gebeten suchen mögen.
Damit von jenen Gebeten erfreuet werde
Und des Kummers ledig werde Munis!
Des Buches Datum ist folgendes nämlich:
Zur Zeit nach der betrübnissschweren Flucht
Im Jahre tausend zweihundert und neunzehn
Am dritten Tage des Monats Ramazan,
Welcher auf einen Mittwoch gefallen,
Ist es mir gelungen, diese Schrift zu vollenden.
O Mundschenk! reiche mir den Becher der Huld,
Lass deiner Gnade mich theilhaftig werden,
Damit an dem kostbaren Nass ich mich labe
Und im Taumel die ersehnte Ruhe finde!

a) Aus dem Diwan-i-Emir.

Ghazel.

تاپتی جسمیم تفراغی اول لعل جولاندین هوا
ذره ینکلیغ کیم تاپار خورشید تابیدین هــوا
یار کویی تفراغیدین عطر قیلدی نسیـــــم
کل ایسین یتکوردی بلبلغه کلستاندین هــوا
قدی نخلیغه کونکل تا بولدی عاشق ناز اتـــار
فاخته تاپقان کبی سرو خراماندین هــــوا
اه چیکتیم یغلادیم چندان فراقینک دشتیدا
تولدی اوشبو برق لامع برله طوفاندین هــــوا
سلطنت اول حسن شاهی عشقیدین تاپماز کونکل
بویله حالی دوراکر قل تاپنسه سلطاندین هــوا
اشک اهیمدین جهان اهلیغه کویماک ییغلاماق
عادت اولدی خالی ایرماس برق باراندین هــوا
ناز زلفین یاد ایتب بیخواست فریاد ایلادیــم
هجر شامی تیره بولری دود افغاندین هـــــوا
نافه مشک ختن عطرین فراموش الایـــــوب
ایلانور هر لحظه اول زلف پریشاندین هــــوا
چون ایرور هر مصرعیم برتیغ جوهردار امیـــــر
کیتمش انی خوفیدا فغفور وخاقاندین هــوا

Uebersetzung.

Ghazel.

Es hat den Staub meines Körpers dieser kreisende Rubin belebt,
So wie das Atom von der Sonne Glanz seine Helle empfängt.
Vom Heimatstaube der Theuern hat der Zephir Moschusdüfte gebracht,
Rosenduft hat die Luft dem Sprosser aus dem Rosenhaine gebracht.
Seitdem das Herz der Palmenwüchsigen in Liebe sich zugewendet,
Tändelt sie gleich der Turteltaube, die der von der Cypresse wehende
Luftzug ergriffen.

Ich klagte und weinte so heftig auf dem Felde der Trennung,
Dass die Luft von zuckenden Blitzen und strömender Sintfluth sich gefüllt.
Den Fürsten des Schönheitsreiches hat ihre Liebe ermuthigt,
Gleichsam als wenn den Sklaven des Fürsten Stolz beseelt.
Fürwegen meiner Klagethränen hat die ganze Welt ein Weinen und Brennen
Erfasst und die Luft stets mit Blitz und Regen gefüllt.
In Erinnerung an ihre Lockenkette hab' ich unbewusst Klagelieder angestimmt,
Und am Trennungsabend ist die Luft (Horizont) vom Rauch meiner Klagen dunkel geworden,
Chotens Moschusdüfte gänzlich vergessend
Umkreiset die Luft nun stets ihr Lockenpaar.
Emir! Da jede deiner Strophen ein hellglänzendes Schwert geworden
So ist aus Furcht die Leidenschaft vom Fagfur und Chakan gewichen.

Ghazel.

کیجه‌لار سرخوش چیقیب المه جمالینکدین نقاب
توشقای اشوب عالمه کر کیجه چیقسه افتـــاب
باده تابیدین یوزینک شوقی چمـــن اوردی اوت
کویدوروب کل شاخ برکین قیلدی بلبلی کبـــاب
تا کوزوم زلف یوزونکدین ایرو توشتی کورمادیـــم
کل دا اب ورنک وسنبل طره سیدا پیچتــــاب
قالمادی کونکلومدا لعلینک ارزوسی یاشـــورون
اول صفت که شیشه‌دا پنهان ایماس کلکون شراب
ساقیا می توت که پیمان باغلادیم پیمانه غـــه
کردش دور فلکدین کورمادیم جز انقـــــلاب
یا اجل یا محنت هجرینک منی اولتورکوســـی
قیل الاردین ایلکاری جان الماق ایسترسین شتاب
کیم که قیلدی یار کوییدا کدالیك اختیـــــار
سلطنت اقلیمی دا دیرلار امیر کامیـــــاب

Wenn Abends im trunkenen Zustande, lüfte nicht den Schleier von deinem Antlitz,

Die Welt würde in Staunen verfallen, dass bei Nacht die Sonne aufgegangen.
Dein von Weines Gluth geröthetes Antlitz hat die Flur in Flammen gesetzt,
Und mit den Blättern des Rosenstrauches zugleich auch den Sprosser verbrannt.
Seitdem mein Aug' von deinen Locken sich getrennt, vermisse ich
Glanz und Farbe an den Rosen sowie Schmuck und Zier an den Hyacinthen.
Wie konnte die Sehnsucht nach deinen Rubinenlippen ich verheimlichen!
Lässt sich denn im Glase das strahlende Roth des Weines verbergen?
Wirth! reich den Becher her, ich habe mit dem Weine einen Bund geschlossen,
Da das allwaltende Schicksal! o Kummer! der Schmerz deiner Trennung muss mich tödten,
Eile nur rasch, wenn du ersterem zuvorkommen willst.
Jeder, der im Heim der Theuern freiwillig sich zum Bettler gemacht,
Der wird sicherlich im Reiche der Herrschaft glücklicher Emir genannt.

Ghazel.

ای پری اغیارنی یاد ایتمه چـوخ	عاشقینکنی غمدا ناشاد ایتمه چوخ
اسرا زلفینکفی صبادین زنهـار	صبر سامانینی بر باد ایتمه چوخ
بر تغافل بس منی اولتورکالـی	ناز ایله اول کوزنی جلاد ایتمه چوخ
قتل عام ایلرکا ماهر بولمسـون	غمزه نی نازینکا استاد ایتمه چوخ
عشق زندا نیغه توشتونك ای کونکل	دلربالار ظلمیدین داد ایتمه چـوخ
ایت لاری غوغاسیدین اندیشه قیل	کیجهلار کوییدا فریاد ایتمه چـوخ
کاه کاهی حالیمه نظاره قیـل	دمبدم جانیمه بیداد ایتمه چوخ
بیوفا دور ای کونکل محبوبـلار	میل اول حور پریزاد ایتمه چـوخ
کر دیسانك کیم بیوفالیق کورمایـن	اوزنی عاشقلیق غه معتاد ایتمه چوخ
کر تیلار سن ای امیر اسودهلیـق	عشق تعمیر ینی بنیاد ایتمه چوخ

O Peri! Erwähne doch der Nebenbuhler nicht zu viel,
Meine Liebe zu dir trübe durch Freudenlosigkeit nicht so viel.
Bewahre deine Locken vor dem Morgenwind
Und erschöpfe den Vorrath meiner Geduld doch nicht zu sehr.

Deine Vernachlässigung ist hinreichend um mich umzubringen,
Wozu machst du aus Koketterie dein Augenpaar zum Henkersknechte noch?
Sind deine Wimpern nicht genug im Morden geübt,
So unterlass durch Kunst sie zur Meisterschaft zu bringen.
O Herr! du bist in die Fessel der Liebe gefallen,
Ob der Tyrannei der Schönen klage doch nicht stets.
Hüte dich vor dem Gezanke der Hunde
Und klage bei Nacht vor ihrem Hause nicht stets.
Willst du von der Schlinge des Kummers dich befreien
So mach' von der Liebe zur Cypressenschlanken dich los,
Blick' mitunter auf meinen Zustand doch
Und quäle ohne Unterlass meine Seele nicht.
O Herz! Treue kennzeichnet nicht die Schönen,
Hange in Neigung an die perigeborenen Huri's nicht zu viel.
Wenn du dir vorgenommen, Untreue nicht zu begegnen,
So gewöhne an Liebestand dich nicht zu viel.
Und willst du Emir! in Ruhe dein Leben fristen,
So gib mit Pflege um den Liebesbau dich nicht viel ab.

Ghazel.

لبلارینك تکلمدا توکتی اینجه کوهـــرلار   تیرماغیغه عاجز دور برچه نکته پـــرورلار
تیل چیقاردی وصفنکا کلشن ایچرا هرسوسن   حسن ارا مسلمدور سنکا برچه دلبـــرلار
دهر کلشنی ایچرا طاق دور یوز وقدینـــك   سنکا مرحبه دیرلار سروقد سمنبـــرلار
باغ ارا قدم قویسانك ای ریاض رعنائـــی   قامتنکا دور بنده هر طرف صنوبـــرلار
کوزلارینکنی مژکانی تیر ایرور سنان ینکلیغ   ترک وتاز میدان ایت سندا دور بو خنجرلار
باشیم اوزره هر ساعت سالدی یوز تمن سودا   الدی عقل وهوشیمنی کاکلی معنبـــرلار
ملك دل امیری من عشق شهریننك شاهی   هر بری فلاطوندور درکهیمدا چاکـــرلار

Die feinsten Perlen streuen deine Lippen im Reden;
Perlen, die selbst die grössten Geister zu sammeln nicht im Stande sind.
Dich zu schildern hat im Garten jede Lilie ihre Zunge geregt,
Denn in der Schönheit sind alle Holden dir ergeben.
Im Haine des Zeitalters prangt hoch dein Gesicht und Wuchs
Dich begrüssen ehrfurchtsvoll alle Tulpen und Cypressen,
Und setzest einen Fuss du auf die Flur, oh du schlanke Schöne!

So neigen in Ergebenheit sich dir die stolzesten Fichten.
Die Wimpern deiner Augen sind Pfeilen und Spiessen ähnlich
Mit solchen Dolchen kannst du kühn auf dem Felde herumtummeln.
Ueber mein Haupt haben stets endloses Elend gebracht,
Mir Sinn und Verstand geraubt diese ambraduftenden Locken.
Emir im Herzensreich, Schah in der Liebesstadt —
Sind die Allerweisesten Diener an meiner Pforte geworden.

Ghazel.

وصالينكا كونكل مشتاق ايدى اى يار خوش كيلدينك
كوزوم نورينى روشن ايلادينك بسيار خوش كيلدينك
خماريم ضعفيدين بيتاب ايديم بزم ايچرا اى ساقى
خرامان شيشه وساغر توتوب اى يار خوش كيلدينك
كونكل باغيدا هر يان داغ اهيم سرو ايله كلـــــدور
بو كلشن سيريغه اى سرو كلرخسار خوش كيلدينك
بو شكل وبو شمايل برله بزم ناز ارا كيردينـــــــك
سهى قدلارنى قيلدينك سايه ديوار خوش كيلدينك
خزين مشتاقلارغه يار فردوس وصاليديـــــــــن
يتوردينك مژده اى طاوس خوش رفتار خوش كيلدينك
تون اقشام يار كيلتوردى منكا تشريف مهمانليـــق
رقيب ارقه سيدين كيلدى ديديم ناچار خوش كيلدينك
كيجه كلبمغه پنهان كيلدى اول مهوش امير ايديم
بو لطف ومرحمتى بيلماسون اغيار خوش كيلدينـك

Nach deiner Begegnung hat mein Herz sich gesehnt. Sei willkommen, o Freundin!
Du hast mein Augenlicht erhellt. Sei willkommen, o Freundin!
Vom Liebesrausche geschwächt, war ohnmächtig ich im Zechgelage,
Die du freudig hüpfend Flasche und Becher gebracht, o Freundin, sei willkommen!
Im Herzensgarten keimen Cypressen und Rosen als Zeichen meiner Liebespein,

Die du zum Besuche dieses Gartens gekommen, o Rosenwangige, sei willkommen!
In dieser Form, mit diesen Reizen bist du im Gelage der Liebeszier erschienen,
Die du alle Schlankwüchsigen beschämtest, o Freundin, sei willkommen!
Den von der Liebesqual Geplagten hast vom paradiesischen Freunde du
Freundesbotschaft gebracht, o du stolzirend einhergehender Pfau, sei willkommen!
Gestern Abends hat die Theuere mir die Ehre ihres Besuches erwiesen,
Und zogen gleich Rivalen hinter ihr einher, so sagte ich doch, Freundin, sei willkommen!
Abends kam die Holde geheim in's Gemach, ich wurde ein Emir;
Diese Huld und Gnade, bleibe den Rivalen unbekannt, o Freundin, sei willkommen!

Ghazel.

اون چیکارمن تا ایشتکای سرو ازادیم مننک   قمری دیک بیهوده ایرمش اه فریادیم مننک
یارسیز تکلیف کلشن قیلمغیل ای باغبان   لالهٔ کلدین اچیلمش طبع ناشادیم مننک
تیلبه ایلار ادمی غه کریقین بولسا پــری   ایلدی مجنون یراقلیقدین پریزادیم مننک
صید ایتار نخجیرنی صیاد کورکیل طرفه کیم   بولری جادوکوزلار ینک نخجیر صیادیم مننک
اوتلوق اهیم اوزرا جاری ایلدی اشکیم سویی   عشقیدین دور اختراع جمع اضدادیم مننک
عشق ملکیدا امیرم درد وغم دور حشمتیم   اه برله ناله بولدی عدل ایله دادیم مننک

Laut aufschreien will ich, damit die Angebetete mich höre,
Denn nutzlos war mein bisheriges Klagen gleich der Turteltaube.
O Gärtner! ohne die Geliebte biete mir den Garten nicht an,
Denn nur ihre Wangen und Rosen haben bisher mein düsteres Gemüth erheitert.
Dem Erdgeborenen rauben die Peri's durch ihre Nähe den Verstand,
Und mich hat eben die Entfernung von der Perigeborenen wahnsinnig gemacht.
Der Jäger legt die Schlinge aus, und sieh, wie sonderbar!
Der Zauber ihrer Augen ist die mich umstrickende Schlinge geworden.
Ueber meine feurigen Seufzer ergoss ich das Nass meiner Thränen,

Denn aus Liebe zu ihr haben die grössten Gegensätze sich zusammen gefunden.
Emir bin ich im Liebesreiche, Schmerz und Kummer ist mein Staat,
Seufzer und Klagen sind meine Herrschaft und Justiz.

Ghazel.

جان ارا یوز داغ ایله کونکلومنی ازارین کورونك   سونکره انی خط ولعل وخال رخسارین کورونك
حلقه زلفنك تیلاب کونکلوم قوشی محرابیدا   عنکبوتی دورکه انی چرمکان تارین کورونك
کونکلومیز بند اولساتانك یوق عقده هر موینکا   بو قرا جان رشته سیدین زلفینی تارین کورونك
یار بیل واغزیدین سامان صبریم قالمادی   یوق وباریمنی سوروری یوق ایله بارین کورونك
ای نصیحت اهلی اجیغ یغلاریمغه هجرارا   اعتراض ایتمانك انی لعل شکر بارین کورونك
دیر پری قیلدی تفراغیمنی صهبا برله لای   ایلدی تعمیر بو ویرانه دیوارین کورونك
کافر عشق اولدی بو دیوانه باور بولمسا   اول برهمن زادهٔنی زلفینی زنارین کورونك
کر تبسّم چاغیدا لعلین یاشوردی اول پری   باك ایماس اندین ایکی رخسار کلنارین کورونك
بر تبسّم برله یوز جان الدی اول ارام جان   بر یولی لطف ایتمدی یوز قتله ازارین کورونك
عشق اقلیمینی تسخیرایتی اقبالیم امیر   خسرو جمشید اسکندرنی اثارین کورونك

O seht doch die Pein meines aus hundert Wunden blutenden Herzens an,
Und seht dann einmal ihre Rubinlippen und ihren Wangenschmuck auch an!
Nach ihrer Locken Schlinge sehnt meines Herzens Vogel sich,
O seht das Spinngewebe, dessen Fäden sie geflochten, doch an!
Kein Wunder, wenn mein Herz an jeden Faden fest gebunden.
O seht das Lockennetz, das aus dem Garn des Unheils sie gewunden!
Ich schmachte stets nach den Lenden und Lippen der Geliebten,
O seht die Freuden meiner Existenz, ihr Hab und Gut euch an!
O ihr Weisen, wenn im Kummer ich bittere Thränen weine,
Tadelt mich nicht, und seht ihren Rubinen- und Zuckerreichthum an!
Aus meinem Staube hat die Peri mit Wein vermischt den Lehm gemacht,
O seht nun die zur Reparatur der Ruine gemachte Mauer euch an!
Ungläubig ist die Holde geworden, und wollt ihr es mir nicht glauben,
So seht doch die Lendenschnur in den Locken des Brahminenkindes an!
Wenn beim Lächeln diese Peri ihren Rubinenschmuck verhüllt,
Was hilft's, o seht doch die Granatenblüthe ihrer Wangen euch an!

Mittelst eines Lächelns hat sie hundert Seelen getödtet,
O seht die Pein des gnadenlosen hundertfachen Mordes doch an!
Mit deinem Glücksstern hast du, Emir! hundert Liebesreiche erobert,
Nun seht die Pracht eines Chosru-Dschenschid und Iskender doch an!

Ghazel.

خسته من اول کلدین ایرو عندلیب زاردیک   اون چیکارمن کیچه تانك اتقونجه موسیقاردیک
سن سیزین ای کل اکر کلشن ساری قیلسام نظر   کورونور کل یفراغی بر رخت اتشباردیک
اه چیکتیم کیم غبار خاطریم زایل ایتار   بولدی کونکلوم کوزکو سیغه باعث زنکاردیک
توشتی سودا الارباشیمغه اول معنبر ساچیدین   روزکاریم نی قرانغو ایتی شام تاردیک
کلشن دهر ایچرا چوق عزت بیله امیر   تا توتوب من اول کل رعنا ایتاکین خاردیک

Krank bin ich, wenn von der Rose fern, und klage dem Sprosser gleich,
Einer Flöte gleich tönt mein Klagelied die ganze Nacht bis zum frühen
Morgen.
Wenn ich ohne dich, o Theuere! den Blick dem Rosenhain zuwende
Da dünkt das Rosenblatt mir eine feuersprühende Last.
Mit Klagen wollte den Seelenkummer ich mir verschenken
Und sieh! von der Klage ist meines Herzens Spiegel von Rost behaftet.
Ihr Moschushaar hat Kummer in die Sinne mir getrieben
Und mein Geschick gleich der finstern Nacht verdunkelt.
Auf der Rosenflur der Zeit hast viel Ehren du gefunden, o Emir!
Bis ich gleich einem Dorne den Saum der schlanken Rose erfasst.

Ghazel.

هلاکیمدین سنکا روایت قیلدی مژکانیك
کوزونك اولتوردی واما رعایت قیلدی مژکانیك
کوزونك هر بر باقیشیدا یوز مسلماننی شهیدایلار
نه کافر سن که قان توکماککا عادت قیلدی مژکانیك
خیالنك بزمیدا کوردی کیچه کونکلومنی قاشینکدا
کوزونك بیدادیتی ایتب شکایت قیلدی مژکانیك
کوزونك قیلغان جفالاردین کونکلوم دا یوز الم باردور

منکا اوشبو الم لارنی زیادت قیلدی مژکانیک
منی اولتورکودیک ایردی کوزونک مردملاری کویا
چیکیب هریان سنان صف صف حمایت قیلدی مژکانیک
کر قصدینک منی اولتوماک ایرماس ایردی ای ظالم
دکیل جادو کوزونکدین منکا سبقت قیلدی مژکانیک
ای خونخوار جادو کوزلارینکدین جان قوتولکایمو
بو کافرلارنی قتلیمغه دلالت قیلدی مژکانیک
کوزونک کافرلاری جانا مسلمان بولماسا نیچون
قاشینک محرابینی استیدا طاعت قیلدی مژکانیک
بارار ایردیم امیر عرض دلیمنی سنکا ایتارغه
مروت برله قاشیمغة اشارت قلدی مژکانیک

Von meinem Verderben haben ein Wort dir erzählt deine Wimpern,
Deine Augen haben getödtet, doch Schonung übten deine Wimpern,
Jeder Blick deiner Augen bringt hundert Moslimen den Martyrtod,
Wie gottlos, dass du Blut zu vergiessen gewöhntest deine Wimpern.
Im Reiche der Phantasie hab' ich Nachts mein Herz bei dir gesehen,
Und gegen die Grausamkeit deiner Augen klagten laut deine Wimpern.
Vom Unheil, das dein Auge angestiftet, ist Hundert Leid in die Herzen gefallen,
Doch mir ist diese Leidenzahl noch vergrössert worden durch deine Wimpern.
Ich war schon nah' daran von deinem Augapfel getödtet zu werden,
Doch ihre Speere aufgezogen schützten mich deine Wimpern.
Hättest du, Grausame! auf mein Leben es nicht abgesehen
Warum sind deinem Zauberblicke zuvorgekommen deine Wimpern?
O Blutdurstige, kann jemand vor deinem Zauberblick mich retten?
Zu meinem Verderben haben diese Heiden (Augen) doch nur verleitet deine Wimpern.
Wollten deine heidnischen Augen sich nicht zum Islam bekehren,
Warum beten unter dem Altar deines Brauenpaares deine Wimpern?
Ich, Emir, zog hin mein Herzensleid dir darzulegen,
Und mit Huld deuteten auf das Brauenpaar deine Wimpern.

(Fortsetzung folgt.)

Elamitische Eigennamen.

Ein Beitrag zur Erklärung der elamitischen Inschriften.

Von

Dr. P. Jensen.

(Schluss.)

Was ich in Heft I glaubte nachweisen zu können, dass nämlich die meisten Hauptpersonen im Buche Esther ursprünglich eine mythologische Bedeutung und dass mehrere derselben, nämlich Mordechai und Esther ihre Heimath in Babylonien haben, bin ich jetzt in der Lage, durch ein weiteres Argument zu stützen, welches, da es indirect auch für die Auffassung der elamitischen Namen im Estherbuche von Wichtigkeit ist, hier zu besprechen nicht unpassend erscheinen darf: *Hadassā,* der Jungfernname der Esther *(= Ištar)* ist babylonischen Ursprungs und bedeutet ‚Braut', eigentlich ‚Myrthe(n)'. Zu dieser Erkenntniss führte mich ein Studium des II R, p. 29 unten rechts veröffentlichten Fragments K 2040. Es darf ohne weiteren Beweis als sicher gelten, dass wir dort Z. 62 ff. ergänzen müssen zu: *ru-um-[tum], ru-ma-[tum], ka-lu-m[a-tum], bu-uk-r[a-tum]* und *ma-r[a-tum],* alle = ‚Tochter': *rūm(a)tu* = ܪܚܝܡܬܐ = ‚die Geliebte', *kalūmatu* = ‚das Junge' (cf. II R 30, 43: *kalūmu* = *māru*), *bukratu* = ‚die Erstgeborene', *māratu* (kaum mit V R 39, 67 𒈠 𒊏 [sic! trotz *ZA* II, 101] *-tum*) = *mārtu.*

Ebenso darf ohne Bedenken in Z. 67 ff. ergänzt werden zu *a-pi-i[l-tum], ap-la-[tum]* und *ta-pa-la-[tum]* d. i. ‚(Erb)tochter'. Diese Ergänzung ist von nicht zu gering anzuschlagendem Werthe. Einmal zeigt sie, dass der Stamm von *aplu* = ‚Sohn' ein im Assyrischen

lebendiger ist und darum, gegen meine eigene frühere Ansicht, echt assyrisch ist,[1] dann aber weiter, dass er unbedingt ursprünglich mediae *p* ist, also nicht mit חבל verknüpft werden kann (gegen Barth; s. dazu Lehmann, *Šamaššumukin,* p. 20). *Aplu* = Sohn etc. mögen zu *apālu* ‚antworten, entsprechen' etc. gehören.

Unterhalb dieser Wörter finden sich nun folgende:

kal-lu[ ] ḫ(ṭ)i-ba-bi-[tum],[2] *ku-ul-lul-t[um],*[2] *ḫa-da-ša-tu[m],*[2] *(b)pu-uṣ-ṣu-t[um],*[2] *kal-la-t[um],*[2] *kal-la-a-[tum], zu-PAR-RAK(?)[....], SÍ[....]* und *la[pitītum??].* Da *kallātu* sonst ‚Braut' ist, und die Liste, soweit sie erhalten, vor allem Bezeichnungen für Verwandtschaftsverhältnisse enthält, so darf es als fraglos gelten, dass auch hier *kal-la-tum* = ‚Braut'. Wenn nun sonst im Assyrischen *kallātu* (mit *ā*) = ‚Braut' sicher bezeugt ist, dafür aber in den übrigen semitischen Sprachen ܟܠܬܐ, כַּלָּה und كَنَّة erscheint, so geht aus unserer Liste hervor, dass das Assyrische nicht nur *kallātu,* sondern auch *kallătu* kennt. Daraus folgt, dass eine wohl versuchte Ableitung des assyr. Wortes von כלא, wofür das Ideogramm i-gi-a (= Haus — einschliessen) zu sprechen schien, unmöglich ist, und dass sich die alte Ableitung von כלל von Neuem bestätigt, indess nicht die Deutung im Einzelnen. Wenn *kallătu* = *kallātu,* kann *kallātu* nur Plural von *kallătu* sein, und da gerade unsere Liste auch *kullultu,* d. i. doch ganz unzweifelhaft ‚die Bekränzte' als Synonym von *kallatu* gibt, so dürfte dies so gut wie sicher ‚Kranz', *kallātu* aber ‚Kränze' heissen. *(B)Puṣṣūtum* wird jedenfalls zu einer Form *Fuʿʿulu* von *piṣū* ‚weiss sein' gehören und entweder auf die weissen Kleider der Braut oder deren Weisswaschung hindeuten. Aus dem eben Ausgeführten dürfte sich nun ergeben, dass *ḫadā(ă)šā(ă)tum,* ein Synonym von *kallatu,*[3] un-

---

[1] Demnach wird wohl ‚sumerisches' *ibila* doch gut assyrisch sein, gegen die Ansicht Hommels, der das Wort zum Beweis seiner Sumero-turk-Hypothese nicht gut wird entbehren können, da es, weil an *ogul* = ‚Sohn' anklingend, dafür von wesentlicher Bedeutung zu sein schien. *Ibila* aus altbab. *iplu* (Tellsifr).

[2] So wohl sicher nach meiner Collation zu ergänzen.

[3] Es muss hier bemerkt werden, dass aus der Anordnung auf dem übrigen Theile der Tafel hervorgeht, dass alle unter dem Strich über *kallu-[ ]* genannten Wörter wenigstens enger zusammengehören. Dass *ḫadašatum* nicht nur etwas Aehn-

zweifelhaft die ‚Braut' bedeutet. Die Form des Wortes ist nur dann ganz correct, wenn wir sowohl das zweite als auch das dritte *a* als lang lesen. Aus einem ursprünglichen *ḫadašatu* musste *hadaštu* oder (zunächst) *ḫadšatu*, aus *hadašātu hadšātu*, aus *hadāšatu hadāštu* werden. Worauf es hier ankommt, muss hervorgehoben werden: Es ist fast absolut sicher, dass *ḫadāšātu*, mit langem letztem *ā* zu lesen ist. Dann wäre *hadāšātu* ein Plural. Wenn nun im Hebräischen und Aramäischen הדם = ‚Myrthe', הדסה aber der Name der jungfräulichen Esther ist, zwei Wörter, die man schon längst miteinander verknüpft hat, wenn weiter die Myrthe (so gut) im Orient (wie heute im Occident) das Abzeichen der Braut war,[1] so wird man nicht umhin können, in *ḫadāšātu* = ‚Braut' einen Plural von einem zu supponirenden **ḫadāšu* = ‚Myrthe' zu erkennen. Nun aber stimmt הדסה zu *ḫadāšātu* nur dann, wenn es als ein durch das Südaramäische hindurchgegangenes Lehnwort gelten darf. Einem urspr. hebr. ה kann im Assyr.-Babyl. kein urspr. ח und einem urspr. hebr. *s* nur in ganz besonderen Fällen ein urspr. verwandtes assyr.-babyl. *š* entsprechen. Also ist: 1. hebr. הדם Lehnwort aus dem Assyrisch-Babylonischen; 2. הדסה, der Name der jungfräulichen Esther mit der Bedeutung ‚Myrthe(n)'.[2] Ausführlicheres möchte ich hierüber und über damit Zusammenhängendes, wie z. B. über das Verhältniss von **ḫadāšu* zu dem wohl dazu gehörigen ܐܣܐ = آس in einem für den Druck vorbereiteten Buche über assyr. Lehnwörter im Aramäischen geben.

---

liches wie ‚Braut', sondern durchaus dasselbe bedeutet, ergibt sich daraus, dass es zwischen *kullultum* und *kallatum* steht.

[1] Darauf weist, beiläufig bemerkt, ܒܪܬ ܐܣܐ = ‚clitoris' hin, falls sich daraus auf ein ܒܪܬ ܐܣܐ = ‚Braut' so gut schliessen lässt, wie aus νύμφη = ‚clitoris' auf νύμφη = ‚Braut'. Auch ܟܠܬܐ = ‚Braut' bedeutet ja ebenfalls ‚clitoris' und, was noch schlagender, diese Bedeutung knüpft sich auch an μύρτον = ‚Frucht, Beere der Myrthe'. (S. übrigens Zur kulturhistorischen Bedeutung der Myrthe, Hehn, *Kulturpflanzen*,[3] 193 ff.) Nach Hoffmann wäre ܒܪܬ ܐܣܐ nach μύρτον gemacht.

[2] Es dürfte, um etwaigen Einwänden zu begegnen, nöthig sein, zu bemerken, dass *ḫadašatu* = הדסה von mand. הידותא = ‚Braut' (s. Nöldeke, *Mand. Gr.*, p. 119) = syr. ܚܕܘܬܐ, falls dies von ܚܕܬ = حدث herzuleiten, durchaus zu trennen ist. Denn ursemitisches ح verschwindet bekanntlich im Assyr.-Babyl., so dass ‚neu' *iššu* (für **idšu*) ‚neu sein' *idišu* etc. heisst.

Diese Thatsache, schon an und für sich nicht uninteressant, gewinnt dadurch an Bedeutung, dass ein ständiger Beiname der Göttin *Aja*[1] *kallātu*, d. i. ‚Braut‘ ist. Daraus resultirt als wahrscheinlich, dass der Name הדסה der Esther auf einen Namen *ḫadāšātu*, wenn nicht *ḫadăššătu*, der *Ištar* und wohl urspr. der *Aja* zurückgeht, also wie dieser der Mythologie angehört.

II. Personennamen.

Im Folgenden möchte ich auf Grund des bescheidenen uns und mir zur Verfügung stehenden Materials den Versuch machen, in die Bildung der Personennamen einzudringen. Ein ähnlicher ist bisher noch nicht gemacht worden. Es ist daher selbstverständlich, dass es ohne mannigfache Irrthümer nicht abgehen wird. Ich bemerke ausdrücklich, dass ich mich nicht bemüht habe, die Liste absolut vollständig zu machen. Das kann man später thun, wenn man über Voruntersuchungen hinaus ist. Viel ist mir übrigens, soweit ich das wissen kann, nicht entgangen. Die Anordnung des Stoffs ist, wie Jeder sieht, subjectiv und repräsentirt statt etwas objectiv Sicheres nur den augenblicklichen Stand meiner Erkenntniss. Doch kann man mir darum keinen Vorwurf machen. Ich will die Arbeit eben als einen Versuch betrachtet wissen.

A. Scheinbar nicht zusammengesetzte Namen.

Imbī in Bit-*Imbī*, wechselnd mit Bit-*Imbia* (Delitzsch, *Paradies* 324)? Dafür, dass der Name Bit-*Imbī* und demnach wohl auch *Imbī* allein elamitischer und nicht babylonischer (oder aramäischer) Herkunft ist, scheint zu sprechen, dass der Elamiterkönig, nachdem

[1] Sic! Bedeutung: ‚Brautgemach‘! Cf. einstweilen 82. 7. — 14, 10, 1 (Weihinschrift eines Königs *Maništusu* von kiš), wo statt des gewöhnlichen *A-a* für die Geliebte des Šamaš *Nin-a-a*, d. i. ‚Herrin des *a-a*‘ erscheint, ii R 57, 15, wo die *A-a* mit einem besonderen Namen als *A-a* des *maštaku* (d. i. der Kammer, des Frauenhauses bezeichnet wird), das Wort *a-a-ku* (d. i. *aiaku*) für irgend eine Art Gemach (iii R 66, *Rev.* d. 40) und den Calembour *i-ki-a* = *bīt-a-a-ak* bei Haupt, *A. S. K. T.* 127, 29 f.: der Schreiber dachte an ī-gi-a = ‚Braut‘.

Sanherib es erobert, gegenüber dem alten BIT-*Imbī* eine neue Stadt gleichen Namens erbaut (v R 4, 123 ff.), dagegen, dass bei den Babyloniern Namen wie *Imbia* (s. z. B. STRASSMAIER, *Inschr. von Nabuchodonosor* 423, 15), *Imbā* (*ibid.* 374, 24), *Ibā* (*ibid.* 301, 15; desselben *Inschr. von Nabonidus* 85, 4), *Ibua* (*ibid.* 111, 2) etc. im Gebrauch waren, die man kaum für elamitisch erklären wird, sondern eher für bab. *Hypokoristika*, verkürzt etwa aus *Imbī-Sīn* (STRASSMAIER, *Nabuch.* 109, 20) oder *Bil-imbī* (desselben *Nabon.* 63, 15). Cf. auch den Tempelnamen *(Bīt-)I(m)bi-Anim?* Analog gebildet ist z. B. der Personenname *Ibnā*, entstanden etwa aus *Bil-ibni*. Wäre der elamitische Ursprung von *Imbī* in BIT-*Imbī* sicher, liesse sich auch an eine Composition mit urspr. *Umba(n)* = *Hamman* denken (s. o., p. 59).

Am-na-ni, in dem Stadtnamen DURU[1]-*Amnani* (v R 5, 45). Die Stadt ward jedenfalls von Elamitern bewohnt, da daneben (als deren Burg? oder Alt-, resp. Neustadt?) DURU-*Amnani-ma* mit der für elamitische Städtenamen charakteristischen Endung *-ma* genannt wird.[2] (S. unten zu *Mínanu* und B, 2, a.)

Un-da-du bei SMITH, *l. c.* 199, 11. Cf. aber *Uttídi* und *M(W)a-uk-ti-ti* (s. u.).

In-da-ak (L. 36, 10)? SAYCE trennt zwar *In-da-ak-ri-na* ab, jedoch ist das kaum möglich. Nach LAYARD's Note zu 𒌋𒌋𒁹 in Z. 9 (It is doubtfull whether these two characters belong to this line or the next) können die Zeichen für *sunku* (= König) + 𒂊𒁹 entweder nach 𒌋𒌋𒁹 in Z. 9 oder nach *ak* in Z. 10 gelesen werden. SAYCE macht daraus eine Anmerkung zu *ak* in Z. 10: ‚After this Character wie ought, according to the copy, to insert *âin su'!* In Z. 9 würde das Zeichen 𒌋𒌋𒁹 ganz isolirt stehen, falls dahinter das Ideogramm für ‚König' stehen müsste. Da *inni* davor ein Wort ist, so könnte

[1] Statt DURU ev. ein elamit. Wort für ‚Burg' zu sprechen.

[2] Die Bedeutung dieses Zusatzes noch dunkel. Vgl. *Gatudu* und *Gatuduma* (v R 5, 43), DURU-*Undasi* und DURU-*Undasima* (*ib.* 53 f.), *Kabrina* und *Kabrinama* (*ib.* 56), ev. nach DELITZSCH, *Paradies*, p. 328: *Uru* und *Urama* (II R 52, 59—60 c), dazu *Pidilma* (v R 5, 87). Da *-ma* im Elamitischen ‚in' heisst, könnte *Pidilma* die in einem Orte *Pidil* liegende Burg, *arx, acropolis* bezeichnen u. s. w. Doch eine derartige Bezeichnung wäre etwas künstlich.

𒌋𒌋𒁹 nur entweder ein ganzes Wort ausdrücken, was nicht recht wahrscheinlich ist, oder die Zahl 21. Dann aber müsste das Zeichen für ‚König‘ darnach doch wohl das Pluralzeichen hinter sich haben.[1] Ich ziehe es daher vor, die zwei Zeichen 𒐈𒌋𒌋 (= König) und 𒈨 hinter *In-da-ak* einzusetzen, was ja sehr gut geht, da jedenfalls ein Personenname vorhergeht. Ich halte aber auch dies nicht für sicher! Denn, wenn in Z. 10 *ša-ak* wirklich ‚Sohn‘ heisst und *Indak* den Namen des Vaters bezeichnet, erwartet man den senkrechten Personenkeil vor *Indak*. Es liegt die Möglichkeit vor, dass die Zeichen šu bis ak nur einen Personennamen, nämlich *Šutur- (napir)- Ut(?)*[2]*-ša-ak-in-da-ak* bezeichnen. Falls es einen Namen *Indak* gibt, könnte demselben ein Stamm *ind* zu Grunde liegen. Cf. dann ev. *in-ti-ik-ka* bei W. 31, B 5; 32, 7 oben = ‚Opfergaben‘ irgend welcher Art (*t* zu *d* geworden wie in *Nahundi* aus *Nahuntí* und zum Vocalwechsel vgl. eventuell *Urutuk-* und *Urtak*. S. u.). Von demselben Stamme käme dann *Indab-* in *Indab-igaš* (vgl. *Umman-igaš*). *Indak* könnte ein Singular, *indab* ein entsprechender Plural sein.

Zu *Undasi*, weil = urspr. *Un+daš* (+ einem Götternamen) s. u.

Ur-tak (K. 1139, 10 bei Smith, *l. c.*, p. 109) = *Ur-ta-ki* (*ibid.* 100, 15) = *Ur-ta-gu* (K. 1541 bei Smith, *ib.* 109, Bezold, *Catalogue* i, p. 305), vielleicht Bildung auf *-k* von einem Stamme *urt-*[3] (jedenfalls verwandt mit *u-ru-tuk* in *U-ru-tuk*[4]*-Íl-ha-la-hu* (W., p. 32 o.). Doch könnte *Ur-tak* auch ein Compositum aus *Uru-* und *tak* sein, dies jedoch nur, wenn es mit *Urutuk* nichts zu thun hätte. Denn ein Wort *ur(u)tak* kann wohl mit *ur(u)tuk*, aber *tak* allein nicht mit *tuk* wechseln.

Ut-tí-di (Smith, *l. c.* 191, auf K. 191, 2); cf. aber *Undadu* (s. o.) und *M(W)a-uk-ti-ti* (s. u.).

---

[1] Sayce fügt die beiden Zeichen weder in Z. 9 noch in Z. 10 ein und bekommt doch einen fraglosen Sinn heraus!

[2] Zur ev. Lesung *Nahundi*, s. o., p. 65.

[3] *Ur-tí* soll in den Achämenideninschriften ‚Augen‘ heissen. Doch liest man mit Sayce statt dessen besser *il-ti*.

[4] So ist ganz zweifellos zu lesen.

At-ta-mí-tu (Smith, *l. c.* 171, 10) = *At-ta*-[cuneiform sign][1]-*tu* (*ib.* 172, 19) gehört ev. hierher. Vielleicht aber steckt in dem Worte *atta-* achämen. *ad-da-* = Vater. Cf. oben den Namen *Ada-íní* des *Ninib*. *Miti* und *mita* oder wohl besser *midi* und *mida* in den Achämenideninschriften = ‚fortziehen'.

I-tu-ni-i (Smith, *l. c.* 145, 1), hängt ev. mit dem Verbum *i-du-ni-ih* (W. 18, C. 4; 27 A 5; 31 B 6; 32 Z 7 schwerlich, doch immerhin möglicherweise mit Weissbach, *ibidem* 17 A 5 zu ergänzen) zusammen. Da *idunih* sozusagen sicher ‚ich schenkte' heisst, stellt es sich zu achämen. *duni-* ‚geben'.

At-tar (W. 19, 25; so wohl sicher abzutrennen). Im Achämen. heisst *atteri (addiri)* ‚(sein) Vater' nach vorhergehendem virtuellen Genitiv und *atari-man- (adari-man-)* kommt in einem Ausdruck[2] vor, den man auf Grund des persischen Textes mit ‚und die Leute, welche seine vorzüglichsten Anhänger waren', übersetzt. (S. zuletzt Weissbach's Bearbeitung.) Diese Deutung ist im Allgemeinen wohl richtig, im Einzelnen aber zu berichtigen. Ich deute hier nur an, dass die Uebersetzungen[3] an die Hand geben, den Ausdruck so aufzufassen: und die Leute (*kudda,* resp. *a'ak ruh*), welche (*appa*) als Edelgeborene (unter den Edelgeborenen) (*adarriman* + *?*) Folgschaft (Gehorsam) leisteten (*?* + *hupappi,* welches wegen des persischen *anušiyā āhantâ* wohl sicher ein Verbum passivum intransitivum),[4] ebenso (*idaka*).

---

[1] Smith transcribirt dies durch *mi*.

[2] *kudda* (resp. *a'ak) ruh appa* (resp. *akkabe*) *(h)adarriman-nidami hupappi (idaka)*. Wie von *(ḫ)a-* bis *-mi* abzutrennen und zu verbinden, ist unsicher.

[3] Im Persischen *utā martiyā tyaišaiy fratamā anušiyā āhantā,* d. i. wohl dem Sinne nach: ‚und welche [unter den] Vornehmen Folgschaft leisteten'. Im Assyrischen entspricht *u (amílu)* Tur-kak-míš *ša ittišu,* d. i., was man bisher wohl nicht beachtet hat, *u mār-banūti ša ittišu* = ‚und die Frei-(Edel-)geborenen, welche bei ihm waren'. Diese Stelle würde schon allein genügen, um mit Oppert gegen Peiser für *mārbanū* eine Uebersetzung wie ‚Adoptivsohn' zurückweisen zu können. *Mār-banū* deckt sich in seiner Bedeutung genau mit ܒܪ ܚܐܪܐ. Zu elamitischen *marí-baní* = *mār-banūti* s. K. B. ii, 247, 81.

[4] S. Col. ii, 70 des elamitischen Textes, wo *damini (nidami??) idaka* ohne *hupappi* persischem *anushiyā* ohne *āhantā* entspricht. Ist der Text dort in Ordnung und wäre die Neigung des Altsusischen, *m* besonders nach einem *m* in *n*

Beachte, dass *idaka* auch fehlt, also hier keine Postposition nach vorausgehendem Regens sein kann. *Nid(t)ami* = ‚sein' ist jedenfalls aus der Grammatik zu streichen. *Nikami* = ‚unser' spricht nicht dafür, da dies = *niku* (wir) + (altem) Genitivsuffix *-mí* (= späterem *na*).

Ba-la (W. 19, 23).

? *Ba-am-ban:* L. 31, 26 nach Sayce. Sehr fraglich. S. unten zu *tipira (Tipira)*.

? *Da*-bi-*kur*-bi bei L. 31, 13 nach Sayce. Könnte fast ebensogut *Ra-bí-kur-bí* gelesen werden und braucht trotz des senkrechten Keils davor kein Personenname zu sein. Siehe unten zu *tipira (Tipira)*.

? *Da-ku-ri,* dessen ‚Sohn' nach der *babyl. Chron.* vi, 15 *Kudur (Kudurru),* darum ev. ein Elamiter: Doch braucht der Träger des elamitischen Namens *Kudur* kein Elamiter zu sein. Sollte *Dakuri* ein elamitischer Name sein, wäre die Frage nicht zu umgehen, ob dieser *Da(k)kuri,* nach dem sich das *bīt Da(k)kuri* in Nordbabylonien nannte, elamitischer Herkunft ist. *Dakuri* wäre eine Form wie *šakurri* (gewöhnlich *šakri*) *labaruri* und *napiruri.*

Hal-lu-si (v R 6, 54) = *Hal-lu-su* (Smith, *l. c.* 247 f.) = *Hal-lu-šu* (*Babyl. Chron.* ii, 35, 39; iii, 7 f.). Fraglich, ob hierher gehörig. Könnte zu *halluduš* in *Hulluduš-Inšušinak* gehören. S. dies unten.

Ha-an-ni L. 36, 5; 37 Nr. 2 und 3 unten. Könnte mit *hanik* (= Verehrer? Günstling?) in dem Attribut *hanik Inšušinak* der susischen Könige verwandt sein (s. W. 27 B 2, C 2, D 2; 31 C 2, D 2).

Ein (assyr.?) Name *Ḫannī* findet sich iii R 46, Nr. 8.

Wa-uk-ti-ti, s. *Ma-uk-ti-ti.*

Za-za-as(z) (Smith, *l. c.* 171, 8). Könnte *Zazaš* zu lesen und dritte Person Sing. von einem Verbum *zaz-* sein.

? *Za-al-mu-ri* bei L. 31, 3 nach Sayce. Aeusserst bedenkliche Lesung. Braucht trotz des vorausgehenden Personenkeils kein Name zu sein. S. u. zu *tipira (Tipira)*.

---

zu verwandeln (s. z. B. W. 31, oben und Anm. f., altsusisches Genitivsuffix *-me* gegenüber achämenidischem *-na, umini* (W. 30, B 4; 31, D 4 = ‚meiner' = achäm. *unena*) als noch im Achämenidischen lebendig nachzuweisen, so liessen sich *damini* und *dami (ni* vor *dami* gehörte dann zu *adarriman)* zu *danip* = ‚sie gehorchten' stellen und *damini* stände für *damimí* = ‚Gefolgschaft'.

? Za-am-ban[ ] (L. 32, 25). S. die Bemerkung zum Vorigen.

Zi-ni-í-ni (SMITH, *l. c.* 141, 8). Cf. aber ev. *Ada-íní* = *Ninib* und *Zana* = Göttin(?). S. o., p. 51 f.

Ku-dur (L. 32, 20; *Babyl. Chron.* III, 9+15[1] etc.), assyrisirt als *Ku-dur-ru* (SMITH, *l. c.* 106, 78; K. 154 bei S. A. SMITH, *Assyr. Letters* IV, pl. I, 2). Vielleicht ursprünglich nur Abkürzung. In manchen Namen vielleicht abgekürzt aus einem babylon. Namen mit *kudurru.*

Mu-hu-ut-tuk(?) soll nach SAYCE L. 31, 16 zu lesen sein. Sicher scheint dort *Mu-uh(!)-tu* zu stehn. Darnach folgt eine Lücke! S. zu *tipira (Tipira).*

Ma-uk-ti-ti (*Recueil de travaux* XIII, Pl. IX u. rechts). Cf. aber *Ut-tí-di.*

Mí-na-nu (*Bab. Chron.* III, 15, 20, 25, 26), Abkürzung für *Umman-mínanu* (I R 41, 3). Derselbe Name auf K. 312, 18 bei S. A. SMITH, *Keilschrifttexte Assurbanipal's* II und in altbab. Contracten. Kann dort sehr wohl Elamiter bezeichnen. S. u. unter B, 2, a.

Ni-í-šu (SMITH, *l. c.* 172, 19) könnte ein urspr. Substantivum sein. Der Name *Ummanniš* aber (s. o.) macht es möglich, darin eine Verbalform *niš* zu sehen und den Namen als einen abgekürzten zu betrachten.

(Sa-du(?)-nu bei SARGON, *Annalen* 279, wohl = bab. *Šadūnu).*

Si-im-bu-ru (SMITH 140, 4).

Si-in-gur (ev. *gam-, liš-*) *-ši-b(p)u* bei SARGON, *Annalen* 279.

Pa'í, d. i. wohl *Pahí* (V R 7, 51). Vgl. *Pahir.*

? Pu-hu-mi-na hat L. 31, 4 einen senkrechten Keil vor sich, aber *ibid.* 7 nicht. Wir wissen also, da wir nicht wissen, was das Richtige ist, auch nicht, ob damit ein Eigenname (resp. ein Berufsname) angedeutet werden soll oder nicht. *Pu-hu-í,* d. i. dieser *pu-hu* bei L. 31, 8 spricht sehr dagegen. *Puhu* scheint im Altsusischen ‚Familie' oder genauer ‚Söhne und Töchter' zu bedeuten.

---

[1] Geschrieben [illegible], im Babylonisch-assyr. = *kudurru* = ‚Grenze' etc. + Abgekürzt aus *Kudur-nahundi(u)* (I R 40, 70+80).

Pa-hi-ir (W. 19, 24). *Pahir* mag sich zu *Pahí* wie *napir-* zu *nap-* verhalten und wie *bahir* zu *baha*. (S. o., p. 49 f.)

Pa-ru-u (Smith, *l. c.* 106, 78) vielleicht derselbe Name wie

Pa-ra-[ ] (Smith, *l. c.* 195, a).

? Ra-ba-aš (L. 32, 24). S. d. Anm. zu *? Zalmuri.*

? Ra-gi-pal-ik-lu (L. 32, 22 nach Sayce). Eine äusserst zweifelhafte Lesung. Ausserdem s. Anm. zu *tipira (Tipira).*

? Raš-bar-ti (L. 31 f., 19—20 nach Sayce). Sehr bedenkliche Lesung. Ausserdem s. Anm. zu *tipira (Tipira).*

? Šin-ša-din-bí (L. 32, 24), s. Anm. zu *tipira (Tipira).*

? (t)Ti-pi-ra (L. 31, 18: *[ ]-pi-ra;* 32, 23: *Ti-pi-ra;* 32, 29: 𒁹 *Ti-pi-ra)*, von Sayce als Personenname aufgefasst wegen des davorstehenden Keils. Der verticale Keil steht in den Achämenideninschriften nicht nur vor Personen-, sondern auch vor Berufsnamen, z. B. vor dem Ideogramm für König, vor dem Wort für Reiter u. s. w. Folglich werden wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass die scheinbar zahlreichen Gruppen mit 𒁹 davor in den mal-amirischen Inschriften zum Theil wenigstens Berufsnamen enthalten. Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit durch den Umstand, dass in der Inschrift bei L. 31 f. keine der vielen bereits genannten Gruppen einen Gottesnamen enthält, während wir doch sonst äusserst zahlreiche elamitische Personennamen mit Gottesnamen darin kennen. Das muss auch für *ti-pi-ra* gelten. Es erscheint diese Gruppe, wie Sayce wohl richtig gelesen hat, in allen drei Fällen kurz vor *zalmu* = ‚Bild‘. Unsere Inschriften sind neben bildlichen Darstellungen angebracht. Inschrift heisst sonst in den mal-amirischen Inschriften *ti-ib-ba* (L. 36, 8) und *ti-ib-bí*[1] (*ib.* 16), aber in den Achämenideninschriften *(d)tip-pi*, wovon

[1] Das Wort *tibí (tiba)* für ‚Inschrift‘ kann noch von Wichtigkeit werden für eine Bestimmung des Alters der Inschriften von Mal-amir. Bekanntlich heisst das assyr. Prototyp urspr. *t(t, a)uppu,* dessen Vocal sich jedenfalls dialektisch mehr nach *o* als nach *i* hingeneigt haben muss. Das beweist syr. ܛܘܦܐ. Vergl. dazu v R 32, 18, wo 𒊺𒌅 (d. i. *ša-)dub-ba* = *šandaba(ku),* wozu v R 16, 38 und K. 4560 zu sehen. Aber in den Achämenideninschriften zweiter Art heisst Tafel, Schrifttafel *tip* (Oppert gegen Weissbach; s. m. Recension von W. in *Z. A.* vi, 172 f.). Es würde sich nun darum handeln, festzustellen, wie früh vor dem Auftreten der

im Persischen *dipi*. An den genannten Stellen erscheint *tiba-tibí* in enger Verbindung mit *zalmu*. Daraus darf man wohl schliessen, dass *ti-pi-ra* mit *tibí (tipi)* zusammengehört, demnach, da es den Personenkeil vor sich hat, als Berufsname einen Mann bezeichnet, der Inschriften macht. Da altpersisches *dipi* sicher in دبیر = ‚Schreiber' fortlebt, so könnte man noch weiter gehen und behaupten, dass دبیر, statt eine persische Bildung zu sein, direct auf *tipira* zurückgeht. HORN will in دبیر mittelpersisches דפיור erkennen (*ZDMG*. XXXXIV, 670). Da wir jedoch nicht sicher wissen, dass דפיור den ‚Schreiber' bezeichnete, bleibt eine Ableitung des neupers. دبیر von elamitischem *tipira* immer noch möglich. Die Endung *-ra* ist natürlich dasselbe *-ra* der Beziehung, welches wir oben schon mehrfach besprochen haben. *Tipira* bedeutet eigentlich den ‚Inschriftler'. Wie *tipira* mögen verschiedene der oben aufgeführten Wörter statt Personennamen Berufsnamen sein, worauf bereits bei den einzelnen derselben hingewiesen wurde.

Tam-ma-ri-tu (V R 3, 48; andere Formen: *Tam-ri-ti* etc., s. bei SMITH, *l. c.* p. 149 f.). Vielleicht, aber doch nicht wahrscheinlich gebildet wie *Tí-um-man* = *Tumman*.

B. Zusammengesetzte Personennamen und Abkürzungen aus solchen.

Was ich im Folgenden darüber gebe, ist nur zum Theil unzweifelhaft. Wenn sich auch die Thatsache der Composition aus ver-

---

Achämeniden aus babylon. *t(d)uppi t(d)ippi* geworden. Hebr. טִפְסַר = *tupsar* kann hierfür natürlich von keinem Belang sein. Für eine spätere Zeit glaube ich ein *t(d)ippu* = ‚Tafel' auch für das Babylonische nachweisen zu können, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, und zwar auf der Annaleninschrift *Nabûnaids* (s. HAGEN in *BA*. II, 1) Col. III, 26. Dort wird *t(ṭ, d)ipp(bb)u* von H. als ‚Mittheilung' gedeutet, indem er *dibbu* liest. Aber dies Wort heisst ‚Gerede, Anklage'. Da das *dippu(?)* genannte Object von einem AMÍLU-BITU-PA (des *Nabû*), d. i. doch wohl gegen HAGEN von einem Menschen aus dem Schreibgriffelhause des *Nabû* gebracht zu werden scheint und zwar wohl aus dem BITU-ŠA-*pa-kalam-ma-sum-mu*, gemäss I R 55, IV, 21 einem Tempel des *Nabû*, dem Gotte der Schreibekunst, so ist es verführerisch, in *t(d)ippu* das Wort für ‚Schreibtafel' zu sehen. Aber sicher ist das nicht!

schiedenen Elementen bei den meisten der im Folgenden behandelten Namensformen mit Sicherheit wird feststellen lassen, so werde ich doch in sehr vielen Fällen die Art der Zusammensetzung, ob eine Genitivverbindung, ob ein Nominalsatz, ob ein Imperativ mit folgendem oder vorhergehendem Eigennamen im Nominativ-Vocativ nicht bis zur Evidenz erweisen können.

1. Eigentliche Composita.

a) Genitivverbindungen.

Da dasselbe Wort *kutir-kudur* in Namen vor Götternamen wie auch vor *-ma-bu-uk* in *Ku-dur-ma-bu-uk* (I R 2, Nr. 3, 3; 5, Nr. 16, 9) steht, welches letztere Wort entweder ein urspr. Particip oder ein Adjectiv oder eine dritte Person Singul. Perf. Passivi von einer Wurzel *mab-* ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass *kutir* nominaler Natur ist und dann weiter, dass es sich als *Muḍāf ilaihi* zu den ihm folgenden Gottesnamen stellt. Sicher ist das nicht. Es könnte vor denselben auch die Geltung eines Prädicatnomens haben. *Kutir* mag von *kuti-* ‚tragen' abgeleitet sein und eigentlich ‚Träger' heissen. Daraus ergibt sich aber noch nicht die Bedeutung ‚Sklave, Knecht', wie man wohl kühnlich angenommen hat. Andere Verbindungen sind: כדרלעמר (Gen. 14, 1), *Ku-tir-Hu-ban*[1] (W. 31 D. 5—32 oben), *Ku-tir-Nahhuntí* (W. 26 A, 1; 27, B, C, D 1) = *Kudur-Nahundi* (I R 41, 70 + 80), *Kudur-Nanhundi* (modernisirt, III R 38, Nr. 1, Obv. 12; Nr. 2, Obv. 60). — Uebrigens könnte *mabuk* auch ein Gottesname sein!

Aehnlich mögen Verbindungen mit *šudruk-* und *šudur-* aufzufassen sein. *Šutur-* und *šudruk-* scheinen, da sie in derselben Verbindung (s. sofort) vorkommen, zwei Formen desselben Wortes aus verschiedenen Zeiten darzustellen. Zu dem dann anzunehmenden Abfall des *-k* vgl. die zwei Parallelformen für einen elamitischen Stadtnamen, *Kabina* und *Kabinak* (V R 5, 89). *Šutruk-* und *šutur* erscheinen in: *Šutruk-Nahhuntí* (W. 17 A 1, B 1; 18 C 1+4+8 etc.), *Šutur-Nahundi* (Sargon, *Annalen* 271 etc.), was vielleicht auch L. 36, 10

[1] Zur Lesung s. o., p. 56.

zu lesen. S. dazu oben, p. 65. Volksetymologisch umgestaltet erscheint der Name als *Iš-tar-nanhundi* (v R 6, 53) und *Iš-tar-hu-un-du* (*Babyl. Chron.* Col. II, 32+34; cf. Col. I, 40). Derselbe Name dürfte in *Iš-tar-na-an-di* (SMITH, *l. c.* 141, 7) vorliegen. Wie es sich mit *šutr-* in *Šu-ut-ru-ru-ra-gi* (L. 37, zweite kl. Inschrift, L. 31, 12) verhält, weiss ich nicht. Dass darin urspr. *šutur-* vorliegt, ist wohl sicher.

Auch *Urutuk*[1]*-Íl-ha-la-hu* (W. 32 oben) mag hieher gehören. Ebenso auch *Tí-umman* (v R 3, 36). Doch wer sagt, ob *Tí-* in dem Namen nicht ein Imperativ ist, so gut wie *midi (mite)* (*Beh.* II, 39) = ‚Zieh hin!'?

b) Accusativverbindungen.

Eine solche mit voranstehendem virtuellen Accusativ mag vorliegen in *Di-du-hu-un-ti* (L. 37, vierte kl. Inschrift), falls *Nahhuntí* auf *Nanhuntí* zurückgeht und eine Composition aus *nan* = ‚Tag' und *huntí* z. B. etwa = ‚wendend(?)' ist oder als solche gedeutet wurde. *Nahhuntí* ist ja nach p. 64 ff. o. wohl die Venus spec. als Abendstern. Doch das ist ganz unsicher.

2. Sätze als Namen.

a) Nominalsätze.

Hierunter mag vorläufig eingeordnet werden: *Hu(m)ban-umína* (W. 17 A 2; 26 A 2; 30 A 2, B 2, 31 D 2), woraus wohl späteres *Umman-am-ni* (SMITH, *l. c.* 195 b, c) geworden. Ob damit der Personenname *Amnani* in DURU-*Amnani* zusammenhängt, ist nicht sicher. (S. dazu v R 5, 45.) Vielleicht ist *Amnani* = dem sofort zu besprechenden *-mínanu*. Ferner gehört ev. hieher *Umman-mí-na-nu* (I R 41, 3), in der *Babyl. Chronik* abgekürzt zu *Mínanu* (Col. III, 15, 16, 20). In eben dieser Form erscheint er auf K 312, 8 bei S. A. SMITH, *Keilschrifttexte Assurbanipal's* II. Ferner ev. *Zi-ni-í-ní* (SMITH, *l. c.* 141, 8) falls = *Zana+íní*. S. o., p. 217.

Wegen der Endung *-ir,* die Adjectiva und Nomina agentia bildet, halte ich *Nahhuntí-u-pir* (W. 31, D. 4—5) für einen Nominal-

[1] S. zur Lesung o., p. 214.

satz mit der Bedeutung: ‚*Nahhuntí* ist eine(, die) . . . .' und ebenso *Upir-í-hihi-Pinikiš* (W. 32 oben) = ‚*Upir* dieses *hihhi* ist *Pinikiš*'. Zu *hihi* vergleiche *Tah-hi-hi-ku-tur* (L. 31, 1; 36, 5; 37, dritte kl. Inschr.). Möglicherweise gehören zu dieser Classe auch die gleich folgenden Namen.

b) Verbalsätze.

1. Sätze mit einem Imperativ(?) resp. einer Verbalform erster Person Singul. Perf.

Dass es solche gibt, schliesse ich daraus, dass in einer Anzahl von Namen ein Gottesname in Verbindung mit Wörtern erscheint, deren Stämme sonst als Verbalstämme vorkommen, die aber in dieser Verbindung weder die Endung *-š* der dritten Person Sing. Act. noch die Endung *-k* der dritten Person Sing. Pass. zeigen. Sind die Formen demnach Verbalformen, so können sie in Verbindung mit Götternamen kaum anders denn als Imperativformen, schwerlich als solche der ersten P. Sing. Perfecti aufgefasst werden. Der Imperativ geht in den Achämenideninschriften allerdings in der Regel auf *-š*, doch wenigstens je einmal auf *-i* und *-a* aus (in *midi* und *mida* = ‚zieh aus'). Indess könnte den genannten Formen auch die Bedeutung eines Participiums zukommen und dann wären die betreffenden Namen, wie bereits angedeutet, unter B, 2, a einzuordnen. Zu diesen Namen gehören: *Umba-kidinni* (Smith, *l. c.* 141, 6). S. das Verbum *kidin-* bei L. 31, 5 bis (nach Sayce 5+6): *ki-di-nu-uh*. Ferner: *Umba-darā* (v R 6, 52). Siehe das ‚Participium' *dar-ir* L. 36, 12: *Zana u dari-rana* = ‚der Göttin(?), welche mich . . ?' Vgl. ev. *A-mí-di(a)r-ra* (Smith, *l. c.* 248 auf K 10). Ferner: *(A)Umba-hapua* (v R 5, 15), wohl urspr. = *Umman-appa* (Smith, *l. c.* 106, 76) wechselnd mit *Umman-appi* und *Umman-pih* (Smith, *l. c.* 195 b), sowie *Hu-ban-a-ah-pi* (*Recueil de travaux* etc., xiii, Pl. ix unten rechts. S. zu *a-ah-pi ibid.* K 1325, 12) und vielleicht mit *Imbappi* (v R 5, 1). Endlich könnte hierher *Ḫu(m)-ba-ba*[1] im *Nimrodepos* gehören. Doch das ist Alles unsicher. Falls auf die Form *Umman-pih* (geschr. *Umman-pi-'*) Verlass ist, dann liegt

[1] *Hu-ba-ba* jetzt bei P. Haupt, *Nimrodepos* ii, p. 86, 14 (gegen p. 58 Mitte oben).

allerdings ein starkes Indicium dafür vor, dass wir auch mit Verbalformen erster Person Singularis in Personennamen zu rechnen haben. Wenn man vor Scherzen nicht zurückschreckte, könnte man den Namen *Attamíta* (Var. *Attamatu*) in *Atta-* = ‚Vater' und einen Imperativ *mita* = *mida* = ‚hinziehen' zergliedern. Aber man lässt das lieber bleiben. Zu *I-tu-ni-i* (Smith, *l. c.* 145, 1), das ev. hierher als Abkürzung aus einem Verbalsatze gehört, vgl. o., p. 215. Da der Imperativ in den Achämenideninschriften meist identisch mit der dritten Person Sing. Perf. ist, mögen die sofort genannten Namen statt zu b, *2* zu b, *1* gehören.

2. Sätze mit Verbalformen dritter Person Singularis Activi.

α) Solche ohne Subject.

Dazu gehört *Un-da-si* (Smith, *l. c.* 171, 6), auch in dem Stadtnamen Duru-*Undasi* (v R 5, 53) und Duru-*Undasi-ma* (v R 5, 54). *Un-da-si* steht wohl sicher für elamit. *Un-daš(i)*, d. i. ‚(er) hat mich (ihn?) gemacht'. Der Name ist gewiss eine abgekürzte Namensform. S. u. Ebenso wird aufzufassen sein *Hal-lu-si(u)* (v R 6, 54), falls der Name urspr. identisch ist mit *Hal-lu-du-uš(-Inšušinak)*. Die *babyl. Chronik* bietet dementsprechend *Hal-lu-šu* mit *š* (Col. ii, 35, iii, 7—8). Auch dieser Name dürfte aus einem volleren mit einem Gottesnamen als Subject abgekürzt sein. S. u. Eben dahin gehört wohl auch *Indab-igaš* (v R 4, 11). *Indab* liesse sich als Plural auffassen, der als Object zu denken wäre. Zum Stamme *ind-* vgl. ev. *In-da-ak* (L. 36, 10, doch s. dazu o. p. 214) und vermuthlich *intika* bei W. 31, B 5; 32 oben. Zu *Amma-ziraš(?)* s. u., zu *Zazas(š)* und *Nišu* o. p. 216 f. und u. p. 226.

β) Solche mit Subject: β[1]) an erster Stelle.

Zu nennen wären: *Humban-(h)igaš* (Sargon, *Annalen* 231 etc.) = *Umman-(h)igaš* (*Babyl. Chron.* Col. i, 9, 33; v R 6, 52). Derselbe Name für eine andere Person v R 3, 44 u. s. w. Vgl. dazu o. *Indab-igaš*. Aus *Umman-igaš* mag *Ummanniš* (*Beh.* ii, 6; iii, 53; s. o., p. 57) durch Verschleifung des *g* wie vielleicht *Halluš(u)* aus *Halluduš*

durch Verschleifung des *d* hervorgegangen sein, falls es nicht aus *Umman-* und *niš(u)* zusammengesetzt ist, einem Worte, dem wir als Personennamen Smith, *l. c.* 172, 19 begegnen. Dieses *Niš(u)* mag dann urspr. ein Verbum und zu den abgekürzten Namen zu rechnen sein. Zu *Humban-(h)igaš* vgl. noch *Humba-(h)igaš* (K 1349; s. Bezold, *Catalogue* i, 271) eine Form, die nach p. 58 o. zu beurtheilen ist. Ferner *Umman-al-da(a)-ši* (Smith 106, 74, 78 etc.) = *Humma-haldašu* der *babyl. Chron.* (Col. iii, 27 etc.), und *Ummahaldaši* bei *Assurbanipal* (s. Smith, *l. c.* 248 c) (aber für eine andere Person!). Im Elamitischen lautete dieser Name wohl *Humma(n)-hal-daš*, d. i. ‚*Humman* hat *hal* gemacht' (ev. auch: ‚*Humman* mache *hal!*'). Vgl. zu *h ·l hal* in *Hal-luduš-Inšušinak* (W. 17 A+B 1; 18 C 1+5) und zur Trennung von *Hal-* und *-luduš Huti-luduš-Inšušinak* (W. 31, D 5). Ferner ist anzuführen *Humban-undaša* (i R 41, 69) = *Humban-undaš* = ‚*Humban* hat mich (ihn?) gemacht'. Cf. oben das zu *Undasi* Bemerkte.

Unsicher bleibt vor der Hand, ob *Umman-*[cuneiform] (Smith, *l. c.* 199, 11) *Umman-ši-maš* oder *Umman-lim-maš* gelesen werden und dann *šimaš* oder *limmaš* als dritte Person Sing. aufgefasst werden darf.[1] Letzteres bleibt auch für *-ziraš(?)* in *Amma-ziraš(?)* (L. 32, 21) nur Vermuthung und daher eine Deutung dieses Frauennamens als: ‚Die Mutter hat . . .' fraglich. *Amma-* könnte übrigens auch Object sein. S. o., p. 223. Vielleicht ist dazu nicht einmal die Lesung sicher, weshalb ich es auch für ganz problematisch halten muss, den zweiten Bestandtheil *ziraš(?)* zu ורש im Buche Esther zu stellen, dessen Verknüpfung mit *Kiriša* ja auch sprachliche Bedenken hat. (S. o., p. 63 f.) Aus den oben angeführten Namen ergibt sich jedenfalls so viel mit Sicherheit, dass zur Annahme einer Substantivendung *-š* im Elamitischen kein Grund vorliegt und demnach alle, die sich darauf stützend Hypothesen einer elamitisch-hittitischen Sprachbrüderschaft aufbauen, ein Haus ohne Fundament errichten.

---

[1] Vgl. den Gottesnamen *Am-man-ka-si-*bar *(= maš?)*. S. o., p. 57.

β² an zweiter Stelle.

Hierzu sind zu rechnen: *Un-daš-Hu(m)ban(?)* (Len. 123 ff., 1; s. zur Lesung oben, p. 60 f.), ev. auch *Undaš-nap(ir)-(i)ršair(ra)* zu sprechen. Vgl. mit wahrscheinlichem *Undaš-Hu(m)ban Humban-undaša* o., p. 224. Vgl. auch *Undasi* o., p. 223.

Ferner *Hal-luduš-Inšušinak* (W. 17 A+B 1; 18, C 1+5) (s. o., p. 223) und *Hutí-luduš-Inšušinak* (W. 31, D 5), wozu der ebengenannte Name zu vergleichen und speciell zu *Hutí hu-tí(-í)* bei W. 18 f., 7+9 +15). S. o. *Hallusi-Hallušu.*

3. Sätze mit einem Verbum dritter Person Singularis Passivi.

α) Solche ohne Subject.

Sichere Beispiele nicht bekannt. Hierzu vielleicht *Indak* (L. 36, 10). S. o., p. 214.

β) Solche mit Subject: β¹) an erster Stelle.

Als ein solcher mag aufzufassen sein der Name *Ku-du-ur-ma-bu-uk* (I R 2, Nr. 3, 3; 5 Nr. 16, 9 u. s.), der also zu analysiren wäre als: ‚(der) ein *Kudur* ist . . . worden‘. Dazu mag ferner zu rechnen sein *Si-im-ti-ši-il-ha-ak* (I R 2, Nr. 3, 5), dann = ‚der (ein) *simti* ist . . . worden.‘ Vgl. zu *šilhak Šilhi-* in *Šilhinahamru-Lagamar* (W. 31, D 5) und den folgenden Namen.

β² an zweiter Stelle.

Hierzu gehörig wohl: *Šilhak-Inšušinak (Šil-ha-ak-Inšušinak:* W. 30 f., A—D 1. Lesung *Šil-,* wofür man ev. auch *Tar-* lesen könnte, nicht ganz einwandfrei, jedoch wegen *Simti-ši-il-ha-ak* ziemlich sicher), dann = ‚. . . . worden ist *Inšušinak*‘.

Ein Verbalsatz dürfte wohl vorliegen in *Tah-hi-hi-ku-dur* (L. 31, 1; 36, 5; 37 dritte kl. Inschr.), dies, weil das Verbum *tah* = ‚helfen‘ auch im Altsusischen existirt (s. dazu oben, p. 60 u. A. 2) und weil *hih(h)i* als ein Wort in *Upir-í-hi-hi-Pinikiš* (W. 32 oben) vorkommt.

Doch ist mir die Construction desselben unklar, wie auch z. T. die von *Šilhinahamru-Lagamar* (W. 31, D 5).

Zu *Isniḳarab-?* s. oben, p. 54 f.

Wir haben bereits im Obigen mehrfach angedeutet, dass im Elamitischen (wie ja auch bei den Hebräern, Assyrern und anderen Völkern) die selbstverständlich für den Verkehr äusserst umständlich langen Namen vielfach abgekürzt worden sind. So schreibt die *babyl. Chronik Kudur* für *Kudur-Nahundi* (s. o. p. 217), *Mínanu* für *Umman-mínanu,* was uns berechtigte, auch in *Mínanu* auf K 312, 8 eine Abkürzung zu erkennen. Dazu gehört vielleicht *Amnani* in Duru-*Amnani* (s. o.), wenn es nicht zu einem Namen *Umman-amni* zu stellen ist, der älterem *Huban-umína* entsprechen würde. (S. o., p. 221.) Diese Thatsachen berechtigen dazu, mit ziemlicher Sicherheit *Undasi* (s. o.) für urspr. abgekürzt aus etwa *Umman-undaš* zu halten und, falls gegen eine Verschleifung von *Halluduš* zu *hallušu* nichts einzuwenden wäre, die Namensform *Hallušu (Hallusi)* für eine kürzere Form von *Hallu(du)š-Inšušinak* (s. o. p. 223 f.) zu halten, ebenso auch den Namen *Urtak(u)*, als daraus oder aus einem ähnlichen Namen verkürzt, zu *Urutuk-Íl-ha-la-hu* zu stellen. Ich halte es auch für erwägenswerth, ob nicht der Name שדרך eines der Gefährten Daniels, der noch der Erklärung harrt, da alle bisherigen Deutungsversuche desselben als misslungen zu betrachten sind, auf *šutruk-šudruk* und darum wie *Kudurru* urspr. auf einen zusammengesetzten elamitischen Eigennamen zurückzuführen ist. Wenn wir so in einer Reihe von Fällen die kürzeren neben den volleren Formen haben, dürfen wir mit Sicherheit erwarten, dass uns einige kürzere Formen vorliegen, deren längere Urgestalt uns verloren gegangen ist und darum auch vermuthen, dass Formen wie *Itunī* (s. o., p. 215), *Zazas* (s. o., p. 216; spr. ev. *Zazaš), Nišu* (s. o., p. 217) und *Indak* (s. aber o., p. 214), das sind, wonach sie aussehen, nämlich Verbalformen und als Abkürzungen aus längeren Namen zu betrachten sind. Zu *Nišu* kann ja dazu vielleicht *-niš (-nišu)* in *Ummaniš-Immanišu* gestellt werden, was bereits oben (s. o. p. 57 u. p. 223) angedeutet wurde.

Die siebente Vision Daniels.

Von

P. Gr. Kalemkiar.

Mitglied der Wiener Mechitharisten-Congregation.

(Uebersetzung.)

Im dritten Jahre, nach allen Visionen, die dem Propheten Daniel gegeben worden waren, ward der Engel Gabriel, der vorher zu ihm gesandt worden war, von dem Herrn gesandt, und er sprach zu ihm: Daniel, Mann des Verlangens, ich bin von dem Herrn zu dir gesandt um dir Worte zu sagen und dir zu zeigen das Ende der Tage, die da kommen sollen nach der Ankunft des Wortes, welches durch mich verkündet wird.

Es wird in Israel eine Jungfrau sein, und sie wird das Wort vom Worte empfangen, und dieses wird Mensch werden wegen der Welt und wird viele aus der Mitte Israels lebendig machen. Und merk wohl auf und höre das bevorstehende Ereigniss am Ende der Tage in allen Städten und Ländern wegen der Missethat der Menschen. Und ich, Daniel, sagte: Sprich, mein Herr. Und er sprach zu mir, nachdem er alle prophetischen Worte vollendet hatte, über alle Städte und Länder: Asien, Pontus, Phrygien, Galatien, Kappadokien, Karpathien, Smyrna, Antiochia, Alexandria, Egypten, Nicäa, Nicomedia, Karthago, Byzanz, Babylon, Rom.

Die Thränen der Söhne und das Wachsen der Hungersnoth verderben die fruchtbringende Erde. Deine Fürsten werden Söhne der Seufzer und all dein Besitzthum um dich herum wird dem Verderben geweiht und von dir zum siebenhügeligen Babylon hinübergetragen werden.

Der Fürst von Pontus wird fallen und das Schwert wird seine Söhne vertilgen, seine Krieger werden durch die Schwertklinge fallen, die meisten wird man nach Byzanz führen und dort begraben.

Die Kinder der Phrygier werden vertilgt aus Mangel an Brot, und ihr Land wird durch Wassernoth zerklüftet, und sie werden zum Frasse der Vögel werden, und viele von ihnen werden nach Karthago fliehen.

In Galatien wird Feuer vom Himmel erscheinen, und Donner und Blitze werden es vertilgen, und die Throne seiner Fürsten werden zur Erde stürzen, und seine Südseite wird im Blute und Feuer verbrannt, und viele werden dann nach Rom fliehen.

In Klein-Kappadokien werden seine Kinder einander tödten und in Gefangenschaft schleppen, und seine Fürsten werden besiegt, und die da um dasselbe herum sind, werden in Noth und in Seufzen sein in Klein-Babylon.

In Karpathien werden seine Kinder in Plage sein, sie werden Feuersbrünste sehen und nicht glauben. Es wird Zerreissung (der Erde) vorkommen, alle werden bis zur Hölle gelangen, viele werden zum Siebenhügeligen fliehen.

In Smyrna wird der Zorn vermehrt, wird wie ein Kelch voll des Blutes sein, und es wird sich der Fall von der Höhe ereignen. Deine Fürsten werden weggenommen, und der Adel wird fallen; denn der Tag des Zornes des Herrn wird bei dir sein.

Die Kinder von Antiochien werden verderben, und die aufgeführten Gebäude werden verfallen und seine Fürsten werden es nicht geniessen. Ein Fall der Bewegung wird in dir sein, und der Ueberfluss deines Reichthums wird dich vernichten.

In Alexandrien werden viele Kriegsbewegungen vorkommen, und der Hals seiner Empörung bis zu den Bogenschützen seiner Festungen. Seine Fürsten werden verfolgt.

Die Söhne Aegyptens werden fliehen von Hungersnoth geschlagen. Deine Besitzthümer werden vernichtet, und der Nil wird austrocknen, und deine Fürsten werden zu Grunde gehen.

Die Töchter von Nicäa werden in Trauer und Trübsal sein wegen der Gefangenschaft der Verwandten und Männer von Seiten

der starken Leute, und deine Fürsten werden Diener derjenigen, welche sie nicht kennen.

Wehe dir, Nicomedia, die du dein Horn hoch aufgerichtet und die Leiber der Heiligen, die in dir waren, verzehrt hast; du wirst dem Verderben anheimfallen durch das Blut der gerechten Menschen, die dir das Gebührende vergüten, und wirst bis in die Hölle sinken. Weine und jammere, du Elende, weil du mit deinen Kindern vertilgt werden wirst; deine Fürsten (sind) Fürsten des Seufzens, und deine Priester Liebhaber des Goldes und Silbers, und die Schönheit deiner Pracht wird untertauchen.

Karthago und das Volk der Perser! Was dir wohl am Ende der Tage zutreffen wird, weisst du nicht, und wie lange Zeit am Ende der Ewigkeit dir vergönnt sein wird nach allen Städten und Ländern. Vor Hungersnoth wirst du verderben, du mit Gold und Silber verzierte Stadt, und du geschmücktes und aufgeputztes Volk! Die Zuchtlosigkeit wird stark sein in dir, deine Kinder werden mit Gold spielen und dann vor Hungersnoth verderben.

Die Erde von Byzanz und Babylon wird einsinken, von den Starken ergriffen, und seine Grundvesten werden verderben und seine Kraft wird fallen.

In Rom wird kein Fürst sein zu jener Zeit, jedoch sein (Rom's) Schwert ist geschärft und sein Pfeil stark, seine List vermehrt. Zu öfteren Malen wird ein Fürst aufstehen und wieder fallen. Er wird drei Strassen haben. Viele werden dich fürchten wegen des Prunkes deiner vielen Fürsten und wegen deines stolzen Halses und grossen Reichthums.

Die Kinder von Byzanz werden in Wundergewalt erscheinen, denn der Mann aus Byzanz wird aus Byzanz nach dem sogenannten Siebenhügeligen gehen und seinen Grund legen. Sein Name wird unter allen Bewohnern der Welt sein bis in die Verschiedenheiten der Sprachen. Und es wird ihn ein Wundermann wiederaufbauen, der von einem frommen Weibe geboren ist, und in seiner Zeit wird der Wunsch seines Herzens erfüllt, und er wird das Holz des Lebens auffinden, und sein Stab wird gross, und er wird die Nägel finden,

welche in demselben Zeichen waren, und er wird sie in seine Zügel legen zur Besiegung in öfteren Kriegen, und sein Horn wird hoch und stark und sein Name unter allen Sprachen, und es wird dieser Stadt ein ewiges Andenken gegeben werden.

Und nach ihm wird der dritte Stab aufstehen, welcher das Blut der gerechten Männer vergiessen wird. Er wird die Gebote verkündigen, aber Gott wird er nicht kennen, und die heiligen Schriften wird er mit geblendetem Herzen berühren.

Und nach ihm wird ein weisheitsliebender Mann zu dir kommen, du siebenhügeliges Babylon, und er wird in dir ein Bild errichten, dessen wegen du nicht vergewaltigt werden wirst.

Und nach allen diesen werden höhere Hörner auferstehen und grössere Stäbe, und sie werden stark sein über dir, und das Andenken derselben wird sehr gross sein.

Und ein anderer Stab ist auch hoch, er wird staunend stark werden und erhöht wegen des Namens und der Verkündigung des Herrn; weil die Gabe Gottes in ihm war. Durch ihn wird grosses Leben sein, und durch die Freude an ihm werden alle Menschen erfreut, und aus Städten und Ländern werden sie in dir zusammenkommen, und sie werden in dir, der Siebenhügeligen, anlangen, und jeder wird sein Werk verrichten. Und der Stab des Königthums wird stark sein bis sein Ende kommt.

Und aus einem Stab werden zwei Stäbe hervorkommen, und einer von eueren Stäben wird ein wildes Thier, und der zweite von eueren Stäben ein Thier in beiden Strassen der Siebenhügeligen. Aus Rom wird in dir ankommen heftiger Zorn, aufgebläht und wie ein Kelch der Fülle bis deine Zeit kommt. Das erste Mal wird für die Stadt die Wissenschaft des Gesanges, und das zweite Mal dein Reichthum ein quellender Brunnen für alle werden; geschmückt wie eine Braut, und wie eine Witwe wirst du erscheinen. Deine reichhaltigen Trauben, wie sie einst waren, werden vermindert werden, und deine grosse Glorie wird getheilt werden und sinken.

Das Königreich, welches in dir ist, wird einen anderen Stab erwecken, welcher Theodosius genannt wird, in der Heiligkeit sich

befindet und sein Name wird geheiligt in dir, du Siebenhügelige! — Und bei seiner Geburt werden deine Kinder erfreut, und jeder wird thun, was er denkt. Alle Städte und Länder werden dir dienen, und in deinem Ueberfluss wird die Erde reich an Pracht sein. Und der Nil der Aegypter wird dich tränken, und du wirst die Mauer der Kirchen werden und Furcht und Beben werden sehr in deinem Stabe sein; und das ist der Anfang des Seufzens in deinem Königreich, und die Zeit seines Stabes viel und stark. Und sein Stab wird erobern bis zum Ende der ganzen Erde, vom Osten und Westen, vom Norden und vom Süden, und sein Hals ist fest, und seine Rechte stark, und seine Jahre viel, wie es keinem anderen König geschah. Und nach allem dem wird er sein Gesicht seinem Vater zuwenden, und die Zahl seiner Jahre wird gross, und sein Name furchtbar und sein Königreich überaus herrlich.

Und ein dritter König wird unter dir in Rom, dem siebenhügeligen; und du bist siebenhügelig genannt, weil das ganze Volk der Perser in dich eindringen wird, o Rom! sie werden nicht herrschen bis an das Ende der Ewigkeit. Und als zweiter wird in dir herrschen ein Greis und sein Name Marcianus, und sein Stab wird kurzdauernder als der erste Stab, seine Herrschaft überaus fürchterlich. Und jene Zeit wird für Einige zum Guten und für Andere zum Schlechten; und sein Königthum wird bis zu Zeiten und bis zu Stunden und bis zur Hälfte der Stunde und ihm geschenkt von deinem Erbauer, o du Siebenhügelige! er wird zu sich emporheben durch die Schrift des Glaubens. Und es wird ein grosser Zwiespalt ausbrechen unter seiner Herrschaft; die Priester werden von ihren Sitzen fallen, und der Untergang vieler Städte wird vorkommen, und viele Veränderungen unter den Menschen werden sein, und deine Schönheit und Ausdehnung, o du Siebenhügelige! werden nicht abnehmen. Und nach allem dem wird er auch zu seinen Vätern hinscheiden.

Und der andere Stab wird in dir herrschen, und er wird ein wildes Thier sein, und er wird den ersten Stab aufnehmen, der einmal vom Hunde geschlagen werden wird; und dieses wilde Thier

wird wie der erste Stab gross und stark an Wort und Weisheit, und von seinem Adel wird er nicht verworfen. Und sein Hals wie der Hals des Kalbes, und seine Augen wie die Augen des Löwen; er wird fürchterlich brüllen und vor seinen Hörnern werden alle Städte und Länder zittern, und zu seiner Zeit wird der Regenbogen am Himmel erscheinen und verschiedene Zeichen am Himmel und auf der Erde. Der Schall des Donners und der Fall vieler Städte wird gehört werden, die Erde wird zerrissen werden, und die Gebäude werden vom Grunde aus niederfallen; seine Wege feuerig, es wird Kriege geben in ihm und in dir, du Siebenhügelige! und dann werden durch Feuer verbrannt deine herrlichen Gebäude und deine Höhe der Erde gleich werden, und deine Söhne werden jammern in dir, und deine viele Freude wird in Trauer gewandelt, und deine Söhne werden die Leichen der Grossen über die Erde hinzerren. Und plötzlich wird Sturm vom Himmel kommen und die Erde bedecken, und drachenartige Völker werden auf der Erde erscheinen, und Viele werden verarmen, und viele Arme werden reich, und grosses Wirrsal wird es in dir geben. Rufet, o Krieger von Thrakien und Kilikien mit Waffe und Schwert! Und in jener Zeit wird das wilde Thier sein Schwert nach Osten schicken, und er wird nicht siegen können, und ein Mann, der über die Lenden hinauf drachenförmig ist, wird ihn verspotten, und er wird durch denselben sein zweites Schwert nach Westen schicken und wird ihn nicht besiegen können, und vom Hunde wird der Drache verhöhnt werden. Dem wilden Thier wird vom Hunde mit vielen Geschenken und mit Gold und Geld zugesetzt werden, und der Hund wird sich gegen das wilde Thier empören, und er wird seine Jungen auf den Thron des wilden Thieres und der Stäbe steigen lassen, und das wilde Thier wird vom Hunde vernichtet, und seine Schlingen werden genommen, und die Hunde werden das wilde Thier hinauswerfen, und jeder Mensch wird sehen, dass der Hund den Löwen verfolgt. Und der Löwe wird wiederkehren und wird den Hund und die Jungen tödten. Und der Löwe wird überaus stark brüllen, und sein Gebrüll wird in allen Städten und Ländern gehört, und die Furcht vor ihm in seinen Schlingen,

und die Menschen werden verwirrt durch das Brüllen des Löwen und wegen des Todes des Hundes.

Und der zweite Hund wird verfolgen, indem er seine Zunge verändert, bis zur Schlinge des Löwen, und er wird sich von ihm entfernen, wenn er ihm nichts anhaben kann. Und das Junge des Hundes wird sich verbergen in den Zeiten und in der Zeit und in einer Stunde, und in seiner Zeit wird es regieren, und sein Name wird Junges des Hundes heissen, das heisst Stab der Völker. Und das wilde Thier wird das Andenken des Hundes ganz vertilgen. Vorauswissend wird man gegen ihn falsche Anklagen vorsingen, und in seiner Stadt wird man sein Bild vernichten, und viele werden in den Schlingen des wilden Thieres daran denken ihn zu tödten, und sie werden ihm nicht beikommen können, und seine Mitregierenden werden in einer anderen Stadt durch das Schwert getödtet, und man wird die Bitten des Priesters über den Unbekannten erkennen. Und einer von den Grossen, ein Jüngling unter den Kriegern des wilden Thieres, wird Vielen Füsse und Hände festbinden und sie zum wilden Thiere senden, und dann, wenn das wilde Thier wie ein Herr Viele aus verschiedenen Nationen als Diener zu sich rufen wird, wird ein anderer Mann vor ihm erscheinen und ihn in den Schoss nehmen und die Krieger verfolgen, und er selbst wird von ihnen verfolgt, und er wird vor ihnen zu Fuss fortfliehen, und Niemand wird ihn einholen, weil er schnell zu Fuss ist; und er wird zum wilden Thier und zu dem fliehen, der in seinem Schosse ist, und wird zu ihm eintreten, und das kleine wilde Thier wird herauskommen und muthvoll sein, und das grosse wilde Thier wird ihn auf seinen Thron setzen, und ihn zum Mitregenten und Mitsitzer auf dem Thron statt seiner machen, zwei wilde Thiere in einer Grotte wohnend, das Junge wird muthvoll zum Krieg rüsten, und das grosse Thier wird in sein Land zurückkehren, woher es gekommen, und das junge Thier wird seine Stelle einnehmen bis zu einer Zeit, von Niemandem zum König eingesetzt, sondern durch seine eigene Gewalt wird es in die Schlingen des Königthums gelangen, und das junge Thier wird zum grossen Thier gehen und seine Schlingen demjenigen überlassend,

der sie gemacht hat, wird es dich erobern, o Siebenhügelige! und in Drangsal halten; seine Freude wird gross sein, es wird lustig sein und von dem Grossen geliebt und von Vielen gehasst werden. Leben und Reichthum wird er spenden, und der Drache wird mit ihm spielen, und mit dem Jägerstab des wilden Thieres ihn ziehen.

Wehe dir in jener Zeit, du siebenhügeliges Babylon! wenn die Witwe regieren wird, und der Drache den Ausländer verfolgen wird, und der Ausländer, welcher Salamander heisst, wird zur Flucht sich wenden, und wenn er sein Gesicht zurückwendet gegen die Inseln, das Gold und das Silber und die Edelsteine und die Krone der Stäbe, und jenes, welches im Schosse des wilden Thieres ist, verdreifacht aus dem Volke der Perser in Karthago, wird ihn keiner von den Menschen verfolgen aus Liebe zum Drachen und wegen der grossen Pracht, welche in dir war. Und er wird von Land zu Land wandern und von den fremden Völkern geplagt; und wenn er von den fremden Völkern geplagt sein wird in der Pflege und auf dem Wege(?) wird er zu seinem Schöpfer aufseufzen sammt seinen Unschuldigen. Und der Jägerstab, welcher von dem wilden Thiere war, wird sich mit dem Hunde verbinden, und der Drache wird den Ort der Plage und Feierlichkeit halten mit seinen nichtigen Thronen nachfolgen und den Ort des Heiligthums verfolgen; und er wird den Drachen mit seiner Zunge zurechtweisen wegen der Gerechten und der Reliquien der Heiligen, und er wird die Führerschaft der Patriarchen abschaffen und die Kirche des Heiligthums in Gefangenschaft führen, und diejenigen, die in Spalten, in Grotten und in Höhlen der Erde wohnen, die in der Wüste umherirren, werden zu dir kommen, du Siebenhügelige! vergewaltigt von dem Drachen; und nach allem dem werden sie den Staub der Füsse auf dich abschütteln, über dich Zeugniss gebend. Dann wird die Schönheit deiner Pracht mit Feuer verbrannt, und ein Jüngling wird fortfliehen unter dem Vorwande, mit seinem Jägerstab den ersten Stab zu bringen, der Salamander heisst. Dann in jener Zeit wird der Drache in Nöthen sein und von seinen Nachfolgern gefangen und von den Linksstehenden gefesselt, und Niemand wird ihn aufnehmen, weil er das Blut der Heiligen

in den Städten und Ländern vergossen hat, und er wird sich in den heiligen Tempel flüchten, den er früher in Gefangenschaft genommen hatte, und Niemand wird ihn aufnehmen, weil himmlische Schläge in ihm sein werden. Und der Jüngling wird zum Salamander kommen, und er wird den Fremden vor den Drachen bringen,[1] und der Drache, dies sehend, wird vor ihm fliehen, und der Fremde wird den Drachen ja nicht tödten; er wird ihn von seinem Angesicht entfernen, und der Jüngling wird niederfallen mit einem grossen Fall, und die Witwe wird nicht entkommen, und man wird ihm den Fremden und den Mitregierenden zeigen, und sie werden tributpflichtig in den Laubhütten desjenigen, der ihn erschaffen hat, und auf seinem Throne wird das Blut seines Vaters verlangt, und der Fremde wird in kurzer Zeit gross. Und es wird in dir Ueberfluss sein, du Siebenhügelige! und viele Todesfälle der Menschen, die aus den Städten und Ländern zu dir zusammen gekommen sind. In jener Zeit werden an vielen Orten Erdbeben vorkommen, und man wird die Stimme Vieler hören und nicht glauben; und dein Reichthum und die Pracht haben dich düster gemacht, weil du stolz und hochmüthig bist, und deine Prunksucht hat dich niedergebeugt, aber Ueberfluss und Schönheit wird viel sein in dir. Das Ende der Zeit wird dir kommen und von dir wird der Jägerstab, der vom Drachen stammt, fortziehen, und man wird in die Gegenden der Fremden gehen, und deine Töchter werden sich ausschmücken zum Aergerniss der Jünglinge, um Viele zu verderben, und deine Grossen werden fallen, Angst und Verwirrung wird viel sein.

Dann wird ein todbringender Engel dich schlagen sammt allen Städten und Ländern, und vom Himmel werden gewaltsame Tode gesandt; plötzlich wird er über die Erde zürnen, und die Erde wird erzittern und die Tempel werden fallen, und ihre Häuser werden Gräber sein, und das Meer wird seine Wellen hoch aufwallen lassen und die Menschen bedecken, und es werden einige sein, welche fliehen und sich retten. Dann wird eine Versammlung der Engel

[1] In allen drei Handschriften steht յառաջ ուսուցէ (vorher unterrichten), was wahrscheinlich յառաջացուցէ (vorbringen) zu lesen ist.

sein, und sie werden vor dem Throne erscheinen und bitten; dann wirst du, siebenhügeliges Babylon! deine Kinder beweinen, das Busshemd anlegend und Asche auf das Haupt streuend, wenn du die Menschen sehen wirst wegen der Sünden und Verbrechen hinsterben; die Männer sammt den Kindern und die Weiber sammt den Säuglingen werden umkommen, weil der Zorn des Herrn über ihnen ist. Deine Schutzmauern werden bersten und deine Laubhütten der Erde gleich werden. Die säugenden Kinder mit verbranntem Munde werden zu Gott rufen, und deine Priester werden sich zerkratzend deine Stäbe beweinen, deine Grossen werden weinen, und deine Mitbürger werden ganz traurig werden, und deine Reisenden werden in Drangsal sein, und deine Trauben werden fallen und deine Weinberge werden vernichtet, die Erde wird krachend sich spalten, und sie wird die Menschen dem Verderben weihen bis zu den Säugenden und den Greisen. Ganz und gar aber wird Gott dich nicht verderben, du Siebenhügelige! weil die Zeit deiner Vernichtung noch nicht gekommen ist, aber im Abgrunde wird er die Menschen nicht einschliessen, weil deine Zeit noch nicht gekommen ist. Für dich sind Qualen vorbereitet, weil du alle Ungerechtigkeiten in dir vollbracht hast, indem du die Erde in deinen Schoss nahmst. Viele Verwirrung der Gedanken der Menschen wird sein, bis der Herr von oben befehlen wird die Menschen zu vernichten; ein Rathschluss des Herrn aber wird erscheinen, wo die Bestrafung geschehen soll, und diejenigen, die zu dir Zuflucht genommen haben, werden Qualen empfangen. Das Volk, welches auf dich gehofft und der Jägerstab werden dich vernichten, und das Junge wird das andere Junge verfolgen, indem es das Blut seiner Väter fordert und wird sich freiwillig den Fremden übergeben, den Hunden und deren Gehilfen, und es wird Sprachen und Völker erstehen lassen, und wird viele Völker beherrschen, und die zwei Hunde werden mit einander kämpfen und einander vernichten.

Wehe, wenn die Witwe herrschen und mit List auf die Fremden losziehen wird! und der andere Fremde wird ihre Vernichtung suchen und sie mit List vernichten; und jene Tage werden schreck-

lich und böse sein. Die Kinder der Stäbe werden in Verwirrung sein, indem sie mit einander kämpfen und dann wird viel Bedrängniss und Uebel die Menschen treffen, wie es nie gewesen ist, und der Fürst wird nicht dem Salamander vertrauen, denn er ist ein Fremder, und von seinem Volke wird man empfangen, was man nicht gesucht hat, und der Salamander wird fliehen wollen, und er wird nicht können, und man wird ihn erreichen und der Plakitas wird ihn tödten.

Und der andere Stab wird in dir regieren, du Siebenhügelige! und es wird viele Geburtswehen geben; es wird ein armer Mann hervorkommen, der die Gnaden nicht kennen wird; hochmüthig, stolz, goldliebend, kampflustig, und sein Name ist Orloγios, und sein Thron nur für wenige Tage, zornig, und seine Grossen werden ihn hassen, und seine Mitbürger von ihm gequält; himmlischer Zorn wird sein in seinen Tagen, vielmals wird er Babylon bedrängen. Zur Zeit seiner Herrschaft wird die Stimme des Unglücksboten zu dir kommen, und die Krieger der Barbaren werden dich beunruhigen, und sie werden ja nicht kämpfen. — Und es wird ein anderer tyrannischer König ihm gegenüber erstehen und kämpfend wird er ihn verfolgen, und mit vieler Trauer und Seufzen wird er ihn entseelen, und dieser wird herrschen und den Stab fassen, der in dir ist, du Siebenhügelige! und er wird gross auf den hohen und prächtigen Thronen, jener Mann, tapfer nach links und nach rechts; zu seiner Zeit wird eine grosse Hungersnoth sein und keine kleine, und die Erde wird von den Menschen verderbt werden, und Wasserwogen werden strömen und die Luft wird stockfinster und trüb, und deine Weinberge werden verringert und deine Schönheit bedrängt, und die Tage werden verkürzt, und der Tag wird sechsstündig sein.

Wehe den Menschen, die in jener Zeit sein werden! Und der König wird sein Gesicht gegen Westen wenden. Dann wehe dir, du Siebenhügelige, wenn dein König ein Jüngling ist! In jener Zeit wird dich grosse Drangsal treffen; der Mann wird das Weib seines Bruders haben, und der Sohn seine Mutter, und die Tochter wird ins Bett ihres Vaters steigen, der Bruder wird seine Schwester haben,

und die Gotteslästerungen, Menschenmorde, Meineide, Verleumdungen, Lügen, Entweihungen, Qualen, Plünderungen, Bruderhass, Wirren, im Tempel Blutvergiessen der geweihten Diener, und die Könige werden über die Könige, die Fürsten über die Fürsten, der Mächtige wird über den Armen herfallen, und der Reiche und der Arme werden stürzen.

Und Bythinien, welches am Meeresufer liegt, wird durch Erdbeben dem Boden gleich gemacht, und die Wogen des Meeres werden sich aufthürmen und die Gründe Bythiniens bedecken bis zu der kleinen Stadt Nicomedia.

Und dann wird ein anderer König erstehen, und seine Zeit sind wenige Tage, schlecht und überaus schrecklich, und von nun an wird nimmer gute Zeit sein, sondern schlechte; mit ihm wird sein Sohn kämpfen, und er wird ihn mit dem Schwerte vernichten.

Und ein anderer König wird kommen von einer anderen Religion, das ist Arianos; dieser wird alle an sich ziehen. Wehe dir, du Siebenhügelige, in jener Zeit, denn mehr als alle wirst du dich und deine Grenzen betrauern!

Dann werden Könige und Fürsten und Führer und Vorkämpfer über Städte und Länder und Orte fallen, und es wird viele Aufstände und Wirren unter den Menschen geben. Und das Volk der Barbaren wird über Städte und Länder herfallen, und die Erde wird sich senken vor der Menge der Völker dreiundsiebzig Ellen; und dann wirst du nicht von jenen bedrängt werden, du Siebenhügelige; nur allein der Krieg wird dich peinigen, und die Annehmlichkeit der Erde wird vermindert werden in dir, Zorn vom Himmel wird in dir sein und grosse Schläge, und eine Feuersäule wird vom Himmel herab auf der Erde erscheinen. Und dann wird deine Herrschaft gewechselt werden, und du wirst in Verwüstung bleiben von den Krankheiten und der Hungersnoth. Dann wird der zweite Stab so zertrennt und in eine andere Stadt getragen werden von einem unbedeutenden Fürsten, und feurige Pfeile wird es vom Himmel niederregnen; Zeichen und Wunder wird es viel geben.

Dann wird der Antichrist herrschen, und die Menschen werden von dem Dienste Gottes sich entfernen zum Unglauben nach der

Ankunft dessen, welchen sie nicht verlangten und nicht hofften, zumal sie an ihn nicht glaubten, welcher allem entgegen stand. Dieser, den sie nicht wollten, wird von einer geschändeten Jungfrau empfangen und geboren werden, und der Stab des Betruges wird die Menschheit beherrschen; in drei Zeiten und in einer halben Zeit wird er die Seelen vieler Menschen in Verderbniss bringen, damit sie Miterben der ewigen Hölle seien. Dann werden die Engel sich verwirren, indem sie die Zeichen sehen werden, die er früher gezeigt hat. Und wenn die gottesfürchtigen Menschen es hören werden, werden sie wissen und sehen den allem Entgegenstehenden, welcher die Menschheit ist. Seine Zeichen sind folgende: Die Gelenkbänder sind unbiegsam, er ist augenkrank, mit glatten Augenbrauen, krummfingerig, spitzköpfig, hübsch, grosssprecherisch, weise, süsslächelnd, seherisch, klug, gescheit, sanft, ruhig, wunderthätig, die Seelen der Verlorenen nahe bei sich habend, aus den Steinen Brot schaffend, die Blinden sehend, die Lahmen gehend machend; er wird die Berge von Ort zu Ort bewegen; dies alles wird er dem Anscheine nach wirken und viele werden an ihn glauben. Wehe denjenigen, welche an ihn glauben und seine Zeichen annehmen werden! Ihre Rechte wird gebunden werden, damit sie nicht zurückkehren zu Jenem, auf welchen sie früher gehofft haben. Dann wird eine grosse Hungersnoth sein, der Himmel wird keinen Regen herablassen, und die Erde wird nichts Grünes wachsen lassen, alle Früchte werden dürre, und dann werden alle Städte und Länder sich selbst betrauern, sie werden fortfliehen, und sie werden nicht von Osten nach Westen, und nicht von Westen nach Osten fliehen können; diejenigen aber, die auf den Bergen, in Grotten, in Klüften und Höhlen der Erde wohnen, diese allein werden fliehen können bis zur zweiten Ankunft desjenigen, der von der heiligen Jungfrau geboren wurde. Dann werden seine Auserwählten bekannt sein, indem sie die ewige Ankunft des Herrn sehen werden. Er wird vortreten, und Viele werden gerichtet, vom Himmel werden Stürme sein. Dann wird furchtbare Drangsal sein im Weltall. Wehe den Schwangeren und den Säugenden in den letzten Tagen! Wehe den Unenthaltsamen, die an den Gegner

geglaubt haben! Wehe denjenigen, die ihn angebetet und alles, was über seine Ankunft geoffenbart wurde!

Und nachdem alles das geschehen ist, und nachdem die gottbegeisterten und gerechten Menschen gelitten haben, die durch die Noth und Gewalt geplagt wurden, wird endlich das Ende kommen, und einige von den Menschen werden an den gegebenen Zeichen die Siebenhügelige erkennen und werden sagen: Ob sie da je eine Stadt war! Und ein Weib wird im Osten und Westen, im Nord und im Süden die Erde betreten und keine Frucht finden ausser einem Olivenbaum, und sie wird den Olivenbaum umarmen, aufseufzen und sagen: Glücklich der diesen Olivenbaum gepflanzt hat! Und ihr Geist wird auf der Stelle aus ihr sich emporschwingen.

Dann wird die Sonne in Finsterniss und der Mond in Blut sich verwandeln, die Sterne werden wie Blätter herabfallen, und der Himmel wird wie eine Rolle zusammengerollt werden, und das Meer aus seinen Tiefen schäumend austreten die Menschen zu bedecken, und alles wird von der Luft verbrannt und verdorrt. Feurige Engel werden vom Himmel herabsteigen und Feuer wird auflodern im Weltall, feuerförmige und eherne Mäuse werden erscheinen und Aehnliches, und fleischfressende Raubthiere werden aus den Bergen heraustreten, und derjenige, den man nicht gesucht hatte, wird sich nicht fürchten; und die Erde der Gottlosen wird vernichtet, die Gerechten werden zum Vater aufgenommen, weil ein Befehl vom Herrn gekommen ist; die Throne werden stürzen und die Bücher geöffnet werden und Gerichte werden eingesetzt, die Engel werden in die Posaunen stossen und die Gerechten werden im Reigen sich scharend dem Vater Lobgesänge darbringen und werden nach ihren Thaten gerichtet werden; nur der Herr ist der gerechte Richter und alles seine Werke. Und alle menschlichen Geschlechter werden ihren Mund öffnen, rufen und sagen: Herr! Herr! führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel, weil du, o Herr! es weisst und kennst, dass wir nicht aushalten können, dieweil wir von Fleisch sind; aber als ein liebreicher, wohlwollender Vater erbarme dich unser, denn dein ist die Glorie, jetzt und immer, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Baldad:	VIII 1	ויען בלדד השחי ויאמר
'Ad án temállel éllä,	2	עד אן תמלל אלה
V'ruch kábbir ím're fikha?		ורח כבר אמרי פך
Ha El je'ávvet mišpaṭ;	3	האל יעות משפט
V'im Šáddaj j''ávvet çädeq?		ואם שדי יעות צדק
Im átta t'šácher él El,	5	אם את תשחר אל אל
Veél Šaddáj titchánnan,		ואל שדי תתחנן
Ja'nä tefillatäkha,	6	יענה תפלתך
V'šillám nevát çidqäkha.		ושלם נות צדקך
Ki šáel ná' l'dor rišon,	8	כי שאל נא לדר רשן
V'khonén lechéqer 'bótam!		וכונן לחקר אבתם
Haló' hem jómerú lakh,	10	הלא הם יאמרו לך
V'millíbbam jóç'u míllim?		ומלבם יוצאו מלם
Hajíg'ä góm' b'lo' bíçça;	11	היגאה גמא בלא בצה
Im jiṣgä áchu b'lí majm?		[אם] ישגא אחו בלי מים
'Od b'íbbo, ló' jiqqáṭef,	12	עד באבו לא יקטף
V'lif'né khol cháçir jíbaš.		ולפני כל חצר יבש
Ken ách'rit kól šokh'ché El,	13	כן אחרת כל שכחי אל
Vetíqvat chánef tóbed;		ותקות חנף תאבד
Ašér chuṭ qájiç kíslo,	14	אשר חט קיץ כסלו
V'bet 'ákkabíš mibṭácho.		ובית עכבש מבטחו

VIII 4 gehört nicht in den Dialog, welcher keine directen und speciellen Rückbeziehungen auf den Prolog zulässt. **6** vorher ein überflüssiger Zusatzstichos, da die Bedingung aufrichtiger Frömmigkeit in 5 schon enthalten ist. **6a** δεήσεως ἐπακούσεταί σου; כי עת יער עליך. **7** auf Grund von XLII 12 nachgetragen. **10a 2** + יורך.

Ki jiššaʿén ʿal béto;	15	[כי] ישען על ביתו
Veló moʿmád, jachzíq bo.		ולו מעמד יחזק בו
Raṭób hu' líf'ne šámeš;	16	רטב הא לפני שמש
V'ʿal gánnató jonáqto.		ועל גנתו ינקתו
ʿAl gál š'rašáv j'subbákhu;	17	על גל שרשו יסבכו
Bet 'bánim jóchazéhu.		בית אבנם יחזה
J'ballʿännu mímmeqómo,	18	יבלעֶנו ממקמו
V'khichéš bo: ló' r'itíkha.		וכחש בו לא ראתך
Hen hú' meṣóṣi dárko;	19	הן הא משש דרכו
V'meʿáfar ácher jíçmach.		ומעפר אחר יצמח
Hinné El ló' jim'ás tam,	20	הן אל לא ימאס תם
Veló' jachzíq b'jad m'réʿim.		ולא יחזק ביד מרעם
ʿOd jémallé' ṣ'choq píkha,	21	עד ימלה שחק פך
Uṣéfatäkha t'rúʿa;		ושפתיך תרעה
Ṣon'äkha jílb'šu bóšet,	22	שנאיך ילבשו בשת
Veóhl r'šaʿím enännu.		ואהל רשעם איננו
Iob:	IX 1	ויען איב ויאמר
Omnám jadáʿti, kí khen;	2	אמנם ידעתי כי כן
Umá-jjiçdáq 'noš ʿím El?		ומה יצדק אנש עם אל
Im jáchpoç lárib ʿímmo,	3	אם יחפץ לרב עמו
Lo' jáʿnä -chát minní alp.		לא יענה אחת מני אלף
Chakhám lebáb v'ammíç koch,	4	חכם לבב ואמץ כח
Mi híqša -láv vajjíšlam;		מי הקשה אלו וישלם
Maʿtíq harím v'lo' jédaʿ,	5	מעתק הרם ולא ידע
Ašér h'fakhám beáppo?		אשר הפכם באפו

12 a 1 עדנו. **13 a 2** τὰ ἔσχατα; ארחת. **14 a 2—3 M** יקט (gegen den Parallelismus, welcher einen Gegenstand wie *Sommerfaden, Altweibersommer* fordert).

15 b 1—2 ולא יעמד (anticipirt den Sturz des Frevlers, dessen Glück doch noch in 16 geschildert wird). **15 b 4** + ולא יקם (zur Wiederherstellung des durch die falsche Lesart zerstörten Parallelismus). **16 b 3** + תצא. **17** muss nach der Strophik schon den Untergang des Gottlosen schildern; der Glückspilz stösst auf steinigen Boden, verfängt sich darin und verkümmert. **17 b 3** von אחז. **18** ist noch immer der Steinboden Subject. **18 a 1** vorher אם. **19 b 3** ἀναβλαστήσει; יצמחו. **IX 3 b 2** so A; M יעננו. In A ist die ursprüngliche Lesart οὐ μὴ ἀντείπῃ; durch ἵνα sollte an den vorhexaplarischen, aber in Itala noch fehlenden, Einschub aus Theodotion οὐ μὴ ὑπακούσῃ αὐτῷ angeknüpft werden. **5 a 1** המעתק. **5 a 4** wirkt die Personification der Berge durch den Plural der jetzigen Orthographie mehr komisch als erhaben; man hielt den ursprünglichen Gedanken, dass Gott Berge umstürze, ohne es zu merken, also so leicht wie ein Kinderspiel, für unvereinbar mit seiner Allwissenheit. **6 a 1** המרגז.

Margíz arç mímmeqómah,	6	מרגז ארץ ממקמה
V''om'räha jítpalláçun;		ועמריה יתפלצן
Omér lachárs, v'lo' jízrach,	7	אמר לחרס ולא יזרח
Ub''ád kokhábim jáchtom.		ובעד כוכבם יחתם
Noṭä šamájim l'báddo,	8	נטה שמים לבדו
V'dorékh 'al bámoté jam;		ודרך על במתי ים
'Oṣä g'dolót 'ad én cheqr,	10	עשה גדלת עד אין חקר
V'nifláot 'ád en míspar.		ונפלאת עד אין מספר
Hen já'bor 'álaj, v'lô' -r'ä;	11	הן יעבר עלי ולא אראה
V'jachlóf, velô' abín lo.		ויחלף ולא אבן לו
Hen jáchtof, v'mí j'šibännu;	12	הן יחתף ומי ישבנו
Mi jómar -láv: ma-ttá'ṣä?		מי יאמר אלו מה תעשה
Elóh lo' jášib áppo;	13	אלה לא ישב אפו
Tachtáv šach'chú 'oz'ré Rahb.		תחתו שחחו עזרי רהב
Af kí -nokhí e'nännu,	14	אף כי אנכי אעננו
Ebch'rá debáraj 'ímmo?		אבחרה דברי עמו
Lemíšpaṭó etchánnan,	15b	למשפטו אתחנן
'Šer, ím çadáqt-, lo' já'nä;	a	אשר אם צדקת לא יענה
'Šer bíṣ''ará j'šuféni,	17	אשר בשערה ישפני
V'hirbá feçá'aj chínnam.		והרבה פצעי חנם
Lo' jítt'nen- hášeb rúchi;	18	לא יתנני השב רחי
Ki jáṣbi'án- mamrórim.		כי ישבעני ממררם
Im l'khóch, hinné ammíç hu';	19	אם לכח הנה אמץ [הא]
V'im l'míšpaṭ, mí jo''dännu?		ואם למשפט מי יועדנו
Im éçdaq, pí jarší'en-;	20	אם אצדק פי ירשעני
Tam 'ní, vaj''áqqešéni.		תם אני ויעקשני
Tam 'ní, lo' éda' náfši;	21	תם אני לא אדע נפשי
Em'ás chajjáj, 'al kén -mart-.	22	אמאס חיי על כן אמרת

6b1 ועמדיה (kaum eine Variante). Uebersetze: so dass sich ihre Bewohner entsetzen. **7a1** האמר. **9** eine prosaische, aus XXXVIII 31 entnommene, Aufzählung von Sternnamen (עש, wegen des Asyndetons wohl nur Dittographie von עשה, hat dann umgekehrt in M die Einschaltung von XXXVIII 32 veranlasst). **10** halbironisch aus V 9 wiederholt. **15b** ist nicht von Theodotion, stand aber in A ursprünglich (wie Said. beweist) vor 15a; von Origenes an die jetzige falsche Stelle, nach Maassgabe von M, versetzt. **15b1** τοῦ κρίματος αὐτοῦ; למשפטי. Uebersetze: ich muss das Gericht dessen anflehen. **15a5** εἰσακούσεταί μου; אענה (Abschwächung). **16** tritt störend zwischen coordinirte Relativsätze; 16a scheint eine Variante zu 15a, 16b eine Reminiscenz an den jetzigen Text von XXXIX 24 zu sein. **19a3** jetzt nach dem folgenden Worte, wodurch ein höchst verzwickter Satz entsteht. **19b4** so A; M יועדני. **22a2** so A; M + אחת הא.

Tam v'ráša' hú' mekhállä,		תם ורשע הא מכלה
Im šóṭo jámit pit'om.	23	אם שט[ה] ימת פתאם
L'massát neqíjjim jil'ag;		למסת נקים ילעג
Arç nittená b'jad ráša'.	24 a	ארץ נתנה ביד רשע
V'jamáj qallú minní raç;	25	וימי קלו מני רץ
Bar'chú, lo' ráu ṭóba.		ברחו לא ראו טבה
Chal'fú 'im 'níjjot ébä,	26	חלפו עם אנית אבה
Kenäšer, jáṭuṣ ''lé okhl.		כנשר יטש עלי אכל
Im -márti: éšk'cha ṣíchi,	27	אם אמר[ת]י אשכחה שחי
E'z'bá fanáj v'abliga,		אעזבה פני ואבלגה
Jagórti khól 'aç̣'bótaj,	28	יגרתי כל עצבתי
Jadá't-, ki lô' t'naqqéni.		ידעת כי לא תנקני
Im hitracháçti b'mó šalg,	30	אם התרחצתי במו שלג
Vaházikkót- b'bor káppaj,		והזכת בבר כפי
Az báššacht tíṭbeléni,	31	אז בשחת תטבלני
V'ti''búni ṣálemótaj.		ותעבני שלמתי
Lu jéš kamón-, e'nännu,	32	לא אש כמני אעננו
Nabó' jachdáv bammíšpaṭ!		נבא יחדו במשפט
Lu jéš benénu mókhich,	33	לו יש בינינו מוכח
Jašét jadó 'al š'nénu!		ישת ידו על שנינו
Jasér me'álaj šibṭo,	34	יסר מעלי שבטו
V'emáto ál t'ba''tánni!		ואמתו אל תבעתני
'Dabb'rá v'lo' iraännu;	35	אדברה ולא אראנו
Ki lô' khen -nókhi 'immad-.		כי לא כן אנכי עמדי
Naq'ṭá nafší becháj̈jaj;	X 1 a	נקטה נפשי בחיי
E'z'bá 'alé El ṣíchi!	b	אעזבה עלי [אל] שחי
-Mar él 'Loh: ál tarší'en-!	2	אמר אל אלה אל תרשעני
Hodí'en-, 'ál ma-tt'ríben-!		הודעני על מה תרבני
Haṭób lekhá, ki tá'šoq,	3	הטב לך כי תעשק
Ki tím'as j'gí' kappäkha?		כי תמאס יגע כפיך

---

23 a 2 hat A irrig als Particip (in der aramäischen Bedeutung: Thor, Sünder) aufgefasst; in M ist die Weglassung des Suffixes Milderung. **24 b-c** > A. **32 a 1** vorher כי (weil man die beiden folgenden Wörter wegen ihrer ungewöhnlichen Orthographie falsch auffasste, wodurch ein Satz ohne Subject entstehen würde). **33 a 1** εἴθε; לא. **X 1 b 2** A ἐπ' αὐτόν = עלו (repräsentirt eine Zwischenstufe in der Textveränderung). **1 c** > A (jetzt zwar nur noch in der koptisch-memphitischen Uebersetzung, wozu aber stimmt, dass der Stichos die ursprüngliche Lesart von VII 11 b enthält und auch der griechische Text wörtlich von dort herübergenommen ist). **3 b** nachher ein überzähliger, in diesem Zusammenhange recht störender Stichos über das Glück der Frevler.

Im kireót 'noš tír'ä;	4b	אם כראת אנש תראה
Š'notäkha kíme gáber?	5b	שנתך כימי גבר
Ki t'báqqeš lá'avóni,	6	כי תבקש לעוני
Uléchaṭṭá'ti tídroš;		ולחטאתי תדרש
'Al dá't'kha, kí lo' érša',	7	על דעתך כי לא ארשע
Veén mijjád'kha máççil.		ואין מידך מצל
Jadäkha 'íçç'bun- v''áśun-;	8	ידיך עצבוני ועשני
Achár sabbóta, t'báll''en-.		אחר סבת תבלעני
Z'khor ná', ki kh'chómr''śitáni;	9	זכר נא כי כחמר עשתני
Veél 'afár t'šibéni!		ואל עפר תשבני
H'lo' kh'chálab táttikhéni,	10	הלא כחלב תתכני
V'khig'bína táqpiéni;		וכגבנה תקפאני
'Or v'báśar tálbišéni,	11	עור ובשר תלבשני
V'ba''çámot v'gídim t'śókh'khen-?		ובעצמת וגדם תשככני
Chajjím v'chasd šátta 'ímmad-;	12	חים וחסד שת עמדי
Uf'qúddat'khá šam'rá ruch-.		ופקדתך שמרה רחי
Veéllä bil'babäkha;	13	ואלה בלבבך
Jadá'ti, kí zot 'ímmakh.		ידעתי כי זאת עמך
Im cháṭa't-, úš'martáni,	14	אם חטאת ושמרתני
V'me''vóni ló' t'naqqéni.		ומעוני לא תנקני
Im ráša't-, áleláj li;	15	אם רשעת אללי לי
V'çadáqti, ló' -śśa' róši.		וצדקתי לא אשא ראשי
Ś'ba' qálon k'šáchl t'çudéni,	16	שבע קלן כשחל תצדני
Vetášub títpallá' bi;		ותשב תתפלא בי
T'chaddéš 'odí negá'aj,	17	תחדש עדי נגעי
V'tirbä ka'ś'khá 'immádi.		ותרב כעשך עמדי

4a > A (zur Wiederherstellung des durch 5a zerstörten Parallelismus eingeschaltet). **5a** ursprünglich Glosse oder Correctur zu 5b, wo man sich an der Gleichstellung der Jahre mit den Tagen stiess. **5b 1** vorher אם (durch den falschen Parallelstichos nothwendig geworden). **8a 3** M ויעשני. **8b** μετὰ ταῦτα μεταβαλών με ἔπαισας; יחד סבב ותבלעני. **12a 3** ἔθου; עשת. **13a 1** so, wie es scheint, A; M + צפנת. **16a 2** so A; M + וראה עניי ויגאה. Die beiden ersten Wörter (וראה = ורוה) sind ein Pendant zum Vorhergehenden; das dritte nimmt das Motiv des Haupterhebens in sehr unbehilflicher Weise wieder auf. Uebersetze: mich den schmachgesättigten jagst du wie ein Löwe. **17a 2-3** ἐπ' ἐμὲ τὴν ἔτασίν μου (in Said. dem Sinne nach ganz richtig mit ⲛ̄ⲧⲁⲥⲛ̄ϣⲉ plagam meam übersetzt); עדיך נגדי (mit hier noch ganz unverständlicher Bezeichnung der Leiden als falscher Zeugen). Zu übersetzen: so lange ich noch am Leben bin, schlägst du mich immer auf's neue. **17b** folgt jetzt ein auf XIV 14 anspielender Zusatz, in welchem עמי neben עמדי auffällt.

V'lamá meráchm hoçé'tan-?	18	ולמה מרחם הצאתני
Egvá', v''ajn lô' tir'éni.		אגוע ועין לא תראני
Ka'šér lo' hájit-, éhjä;	19	כאשר לא הית אהיה
Mibbäṭen l'qäber úbal.		מבטן לקבר אבל
Halô' me'áṭ j'me chéldi,	20	הלא מעט ימי חלדי
Jašét mimménn-, v'abliga;		ישת ממני ואבלגה
Beṭärem -lékh v'lo' ášub,	21	בטרם אלך ולא אשב
El äreç chóšekh v'çálmut?		אל ארץ חשך וצלמת
Sofar:	XI 1	ויען צפר הנעמתי ויאמר
H'rob d'bárim lô' je'ánä;	2	הרב דברם לא יענה
V'im íš ṣ'fatájim jíçdaq?		ואם אש שפתים יצדק
Baddäkha m'tím jachríšu;	3	בדיך מתם יחרשו
V'til'ág, v'en mákhlimäkha?		ותלעג ואין מכלמ[ך]
V' -lam mí jittén 'Loh dábber,	5	ואלם מי יתן אלה דבר
V'jiftách ṣefátav 'ímmakh;		ויפתח שפתו עמך
V'jaggéd l'kha ''lúmot chókhma,	6	ויגד לך עלמת חכמה
Ki khif'lajím l'tušíjja!		כי כפלים לתשיה
Gob'hé šamájm, ma-ttíf'al?	8	גבהי שמים מה תפעל
'Omqáh mišš'ól, ma-ttéda'?		עמקה משאל מה תדע
'Rukká meäreç mídda,	9	ארכה מארץ מדה
Uréchabá minní jam!		ורחבה מני ים
Ki hú' jadá' meté šav',	11	כי הא ידע מתי שוא
Vajjár' avn v'lô' jitbónan;		וירא און ולא יתבונן
Veíš nabúb jillábeb,	12	ואש נבב ילבב
V''er püre' -dám jivváled.		ועיר פרא אדם יולד

20a4 so A nach der ursprünglichen Lesart ὁ χρόνος τοῦ βίου μου; M יחדל, Kere חדל (beides gegen den Parallelismus). **20b1** = so dass Er von mir ablassen könnte oder sollte. **20b3** + מעט (aus dem Parallelstichos wiederholt). **22** spinnt den Begriff der Finsterniss in ermüdenden Tautologien weiter; 22c ist obendrein nur Dittographie von 22a. **XI 5b** in A aus Scheu vor der Tautologie und dem Anthropomorphismus etwas verkürzt; doch entspricht πρὸς σέ dem עמך. **6a3** δύναμιν (verfehlt den Sinn, setzt aber eine Form ohne präfigirtes ת voraus); תעלמת. **6b** = dass sie für das richtige Verständniss wie Wunder sind. Es folgt jetzt eine sehr unklare Glosse in Prosa. **7** unterbricht den Zusammenhang, da in 6. 8—9 von der göttlichen Weisheit die Rede ist. **8b1** bezieht sich das Suffix auf die Weisheit in 6b. **9a3** = an Ausdehnung. **11a1** kündigt einen Beweis für die, wie vorher (5—9) behauptet war, in den göttlichen Gerichten verborgene wunderbare Weisheit an, welcher in 11 aus der Allwissenheit des Richters, in 12 aus der heilsamen Wirkung seiner Strafen geführt wird. Diese Begründung wird von ihrem Objecte durch 10 (aus IX 11—12;

Im -ttá h'khinóta libbakh,	13	אם את הכנת לבך
V'farásta -láv kappäkha,		ופרשת אלו כפיך
Ki áz tissá' fanäkha,	15	כי אז תשא פניך
V'haj'tá m'çuqá, v'lo' tíra'.		והית מצקה ולא תרא
Ki 'átta 'ámal tiškach;	16	כי עת עמל תשכח
Kemájim, 'áb'ru, tízkor.		כמים עברו תזכר
T''ufá kabbóqer tíhjä;	17b	תעפה כבקר תהיה
V'miççóhrajm jáqum cháled.	a	ומצהרים יקם חלד
V'baṭáchta, ki ješ tíqva;	18	ובטחת כי יש תקוה
V'chafárta, l'bäṭach tíškab.		וחפרת לבטח תשכב
Verábaçtá, v'en máchrid;	19	ורבצת ואין מחרד
V'chillú fanäkha rábbim.		וחלו פניך רבם
V''ené r'ša'ím tikhläna,	20	ועיני רשעם תכלין
Umános ábad minn'hem;		ומנס אבד מנהם
V'tiqvátam máppach náfeš,		ותקותם מפח נפש
Ki 'ímmo chókhma vá'oz.		[כי עמו חכמה ועז]
Iob:	XII 1	**ויען איב ויאמר**
Omnám, ki -ttém 'am nábon,	2	אמנם כי אתם עם [נבן]
V''immákhem támut chókhma!		ועמכם תמת חכמה
Gam lí lebáb kemókhem;	3a	גם לי לבב כמכם
Çaddíqa, t'míma lékhti.	4c	צדקה תממה לכתי
Baz l''ittot Šáddaj šá'nan,	5	בז לעתת [שדי] שאנן
Nakhón lammó'ed ráglo;		נכן למועד רגל[ו]
Jišl'jú ohálim l'šód'dim,	6a	ישליו אהלם לשדדם
V'baṭṭúchot l'márgizé El.	b	ובטחת למרגזי אל

XII 14) getrennt, wo von der hier gar nicht in Betracht kommenden Unwiderstehlichkeit Gottes die Rede ist.

14 widerspricht direct dem Prologe. **15a4** A + ὥσπερ ὕδωρ καθαρόν = כמים (Dittographie aus 16b1); daraus weiter corrumpirt M + ממם (passt nicht zu dem Bilde vom Erheben des Angesichtes). **15b2** fand A noch das ה der Femininendung, da ἐκδύσῃ δὲ ῥύπον מצאה voraussetzt. Uebersetze: und wann Drangsal kommt, brauchst du dich nicht zu fürchten. **16a2** M אתה. **17b** in A noch an der ursprünglichen Stelle vor 17a. **20d** παρ' αὐτῷ γὰρ σοφία καὶ δύναμις (in Cod. Alex. und Syrohex. erhalten). Der Stichos wird XII 13. 16 durch Iob's ironische Retorsion vorausgesetzt: jawohl, Gottes Weisheit und Allmacht ist allein massgebend, nicht euere Vergeltungslehre, welche gerade durch die göttliche Weltregierung thatsächlich widerlegt wird. **XII 3b–4b** > A (3b wörtlich aus XIII 2; 4b syntaktisch und sachlich unmöglich). **4c1** so A; M vorher שחק. **4c3** so, wie es scheint, A; M לרעהו.

V'ulám š'al ná' behémot,	7	ואלם שאל נא בהמת
V''of háššamájm, v'jaggéd lakh;		ועוף השמים ויגד לך
O ṣich laárç, v'toräkka,	8	או שח לארץ ותרך
Visápp'ru l'khá d'ge hájjam!		*ויספרו לך דגי הים
H'lo' b'jádo näfeš kól chaj,	10	הלא בידו נפש כל חי
Verúchi khól beṣár iš?		ורח כל בשר אש
H'lo' ózen míllin tíbchan;	11	הלא אזן מלן תבחן
Vechékh, okhl jíṭṭa'ém lo?		וחך אכל יטעם לו
Ki én bišíšim chókhma,	12	[כי אין] בישש‍ם חכמה
Veórekh jámim t'búna;		וארך ימם תבנה
'Immó chokhmá ug'búra,	13	עמו חכמה וגברה
Lo 'éça útebúṇa.		לו עצה ותבנה
Hen jáhros, v'lô jibbánä;	14	הן יהרם ולא יבנה
Jisgór 'al iš, v'mi j'fáttech?		יסגר על אש ומי יפתח
Hen já'çor b'májm, v'jibášu;	15	הן יעצר במים ויבשו
Višáll'chem, v'jáhp'khu áreç.		וישלחם ויהפכו ארץ
'Immó 'oz vétušíjja,	16	עמו עז ותשיה
Lo šógeg úmišgéhu;		לו שגג ומשגה
Lammólikh jó''çim šólal,	17	[ל]מולך יעצם שולל
Vešófeṭim jehólel.		ושפטם יהלל

---

5 a 2 εἰς χρόνον; לעשתת. Uebersetze: der sichere (Sünder) spottet der göttlichen Gerichtszeiten; beim Straftermine bleibt **sein** Fuss fest.

7 a 4 + ותרך (aus 8). **9** > A (eine absichtliche Weglassung wegen des Anthropomorphismus ist durch die Uebersetzung von 10 a ausgeschlossen). Die Unechtheit des Verses erhellt sowohl aus dem Tetragrammaton, als auch aus der Störung des Zusammenhanges durch den hier ganz ungehörig eingeschalteten Gottesbeweis. Iob argumentirt nämlich so: wie in der übrigen Natur das Recht des Stärkeren gilt (Hab. I 14), so zeigt sich auch in der Menschenwelt statt der ausgleichenden Gerechtigkeit für jeden unbefangenen Beobachter nur das unheimlich räthselhafte, unterschiedslos Verderben austheilende Walten einer höheren Macht; die Apologeten der Vergeltungslehre sind also eigentlich dreiste Meisterer Gottes, welchen sie, durch Unterschiebung einer erdichteten Weltordnung an die Stelle seiner wirklichen, belehren wollen, wie er es besser machen müsse. **10 a 1** εἰ μὴ (in Said. richtig mit ⲙⲏ . . . ⲁⲛ = μὴ οὐχὶ oder πότερον οὐκ übersetzt); אשר (um Anschluss an 9 zu gewinnen). **11 b** würde לו beim Activ überflüssig, ja lästig sein. **12 a 1—2** wird noch in der Nachahmung XXXII 9 vorausgesetzt. Offenbar ist gemeint, dass in der schwebenden Frage nur die thatsächlich vorliegende, durch unparteiische Beobachtung zu constatirende Weltordnung, nicht aber irgendwelche Tradition, zu entscheiden habe. **14 b 4** τίς; ולא (Gleichmachung der Parallelstichen, in A nach der umgekehrten Richtung durchgeführt). **16 b 3** = und seine Verirrung.

Mešib m'lakhim bam'téhem,	18	משב מלכם במתיהם
Veétaním jesállef;	19 b	ואיתנם יסלף
Mesír ṣafá l'ne'mánim,	20	מסר שפה לנאמנם
Veṭá'am z'qénim jíqqach.		וטעם זקנם יקח
Šofékh buz 'ál nedíbim,	21	*שפך בז על נדבם
Um'zích afíqim ríppa;		ומזח אפקם רפה
M'gallä ''muqót minní chošk,	22	מגלה עמקת מני חשך
Vajjóçe' láor çálmut.		ויצא לאור צלמת
Mesír leb ráše háarç,	24	מסר לב ראשי הארץ
Vajját'em b'tóhu, lō' dark,		ויתעם בתהו לא דרך
Jemáš'šu chóšekh v'lō' or,	25	ימששו חשך ולא אור
Vejitta'ú kaššikkor.		ויתעו כשכר
Hen éllä rá'ta 'éni;	XIII 1	הן אלה ראת עיני
Šam''á ozn- váttabén-lah!		שמעה אזני ותבן לה
K'da't'khém jadá'ti gám -ni;	2	כדעתכם ידעתי גם אני
Lo' nófel -nókhi míkkem.		לא נפל אנכי מכם
-Lam 'ni el Šáddaj 'dábber,	3	אלם אני אל שדי אדבר
Vehókhech él El échpaç;		והוכח אל אל אחפץ
Veáttem ṭóf'le šáqer,	4	ואתם טפלי שקר
Verófeé 'lil kúll'khem.		[ו]רפאי אלל כלכם
Metín, hachréš tachríšun,	5	מתן החרש תחרשן
Ut'hi lakhém lechókhma!		ותהי לכם לחכמה
Šim''ú na' tókhechót pi,	6	שמעו נא תוכחת [פ]י
V'ribót ṣ'fatáj haqšibu!		ורבת שפתי הקשבו
Hal' Él tedább'ru 'ávla,	7	הלאל תדברו עולה
Veló t'dabb'rú remíjja?		ולו תדברו רמיה
H'fanáv b'mirmá tiṣṣáun;	8	הפנו [במרמה] תשאן
Im lá El b'šäqer t'ribun?		אם לאל [בשקר] תרבן

---

18. 1 χαθιζάνων (falsch aufgefasst); מסר (aus 20. 24). **18. 3** ἐπὶ θρόνους; במתניהם. Vorher hat M den (in A noch fehlenden) Zusatz פתח ויאסר אזר, welcher den, durch Einschiebung von 19 a (einer Variante zu 17 a) zerstörten, Parallelismus wieder herstellen sollte, eine Quelle undankbarer Mühe für die Exegeten. Uebersetze: er führt Könige in ihre Grabmäler zurück. **21 a** ist in A gewiss nur durch Zufall ausgefallen, da es sich, zusammen mit 24 b, schon Ps. cvii 40 als in den Text eingedrungenes Citat aus Iob findet (im Psalme Zusammenhang und Construction störend, auch durch ein vorgesetztes umgekehrtes Nun als Einschiebsel bezeichnet). **23** > A. **24 a 3** so A; M + עם. **25 b 1** πλανηθείησαν δὲ (während das ursprüngliche ויתעם in 24 mit ἐπλάνησε δὲ αὐτούς übersetzt ist); ויתעם (aus 24 b, gegen den Parallelismus). **XIII 1 a 2** ταῦτα; כל. **4 a 1** so A; M ואלם אתם (der Zusatz aus 3 a). **5 a 1** = ihr Männer (spöttische Rückbeziehung auf XI 3); M מי יתן.

Haṭób, ki jáchqor ét'khem;	9	הטב כי יחקר אתכם
Im k'háttel b' -nóš, t'hatt'lú bo?		אם כהתל באנש תהתלו בו
H'lo' hókhech jókhich ét'khem,	10	[הלא] הוכח יוכח אתכם
Im b'sétr panim tiṣṣáun?		אם בסתר פנים תשאן
H'lo' ṣ'éto t'bá'et ét'khem,	11	הלא שאתו תבעת אתכם
Ufáchdo jippol ''lékhem;		ופחדו יפל עליכם
Zikh'rónekhém miš'lé efr,	12	זכרניכם משלי אפר
Legábbe chómr gabbékhem?		לגבי חמר גביכם
Hachríšu, vá'dabb'rá -ni,	13	החרשו ואדברה אני
V'ja'bór 'aláj ma 'ál ma!		ויעבר עלי מה על מה
Eṣṣá' b'ṣarí bešinnaj,	14	אשא בשרי בשני
V'nafši aṣím bekháppi!		ונפשי אשם בכפי
Hen jiqṭelén-, lo' 'jáchel;	15	הן יקטלני לא איחל
Akh dárk- el pánav ókhich!		אך דרכי אל פנו אוכח
Gam hú' li líješú'a,	16	גם הא לי לישעה
Ki ló' l'fanáv chanéf ba'.		כי לא לפנו חנף בא
Hinné na', 'árakht- míšpaṭ;	18	הנה נא ערכת משפט
Jadá'ti, kí 'ni éçdaq.		ידעתי כי אני אצדק
Mi hú', jaríb 'immádi?	19 a	מי הא ירב עמדי
Akh štájm al tá'ṣ 'immádi!	20 a	אך שתים אל תעש עמדי
Kapp'khá me'álaj hárcheq,	21	כפך מעלי הרחק
V'emát'kha ál t'ba''tánni;		ואמתך אל תבעתני
Uq'rá', v'anókhi é'nä;	22	וקרא ואנכי אענה
O 'dábber, váh'šibéni!		או אדבר והשבני
Kamá li 'ávonótaj?	23	כמה לי עונתי
Pešá'aj hódi'éni!		פשעי הדעני
Lamá fanäkha tástir,	24	למה פניך תסתר
V'tachš'béni léojéb lakh?		ותחשבני לאיב לך

---

10 a 1 οὐθὲν ἧττον, wofür aber Said. ⲉⲓ̈ⲏ̄ . . . ⲁⲛ = πότερον οὐχ hat. Der Satz muss schon deshalb als Frage aufgefasst werden, weil Iob sonst die Vergeltungslehre zu bestimmt anerkennen würde, die er hier halbironisch, als Retorsion und Argument ad hominem, den Freunden in Erinnerung bringt. **13 a 1** so A; M + ממני. **13 b 4—5 > A**; in M irrig zum folgenden Verse gezogen. Uebersetze: was auch immer. **16 b 5** M יבא. **17** bürdet unserem Dichter zugleich eine, sonst nur bei Elihu und in dem Einschiebsel XV 17 vorkommende, aramaisirende Wurzelbedeutung, eine unmögliche Nominalform und eine unerträglich prosaische Ankündigung auf, durch welche sich Dillmann mit Recht an Elihu erinnert findet. **19 b > A. 20 b > A. 23** so A (πόσαι εἰσὶν αἱ ἁμαρτίαι μου καὶ ἀνομίαι μου, δίδαξόν με τίνες εἰσί), wogegen M עונות וחטאות statt עונתי hat, dazu dann eine Correctur וחטאתי, welche hinter פשעי gerathen ist.

Hä'álä níddaf tá'roç,	25	העלה נדף תערץ
Veét qaš jábeš tírdof,		ואת קש יבש תרדף
Ki tíkhtob 'álaj m'rórot,	26	כי תכתב עלי מררת
V'toríšen- ''vónot n''úraj?		ותורשני עונת נערי
Tišmór kol órechótaj,	27 b	תשמר כל ארחתי
Vetáṣim bássad ráglaj;	a	ותשם בסד רגלי
'Aláj šarš'rát'kha tíkhbad,	c	עלי שרש[רתך תכבד
Ubéragláj titcháqqä.	d	ובג]רגלי תתחקה
Adám, jelúdi íšša,	XIV 1	אדם ילד אשה
Q'çar jámim úṣ'ba' rógez,		קצר ימם ושבע רגז
Keçíç jaçá' vajjímmal,	2	כצץ יצא וימל
Vajjíbrach k'çél v'lo' já'mod.		ויברח כצל ולא יעמד
-F 'al zä paqáchta 'énakh,	3	אף על זה פקחת עינך
V' -to tábi' b'míšpaṭ 'ímmakh;		ואתו תבא במשפט עמך
Vehú' keráqab jíblä,	XIII 28	והא כרקב יבלה
Kebäged, ákhaló 'aš!		כבגד אכלו עש
Im ch'rúçim jámav ''lé arç,	XIV 5	אם חרצם ימו [עלי ארץ]
Mispár chodášav íttakh,		מספר חדשו אתך
Š''e mé'aláv, vejéchdal,	6	שעה מעלו ויחדל
'Ad jírçä k'ṣákhir jómo!		עד ירצה כשכר יומו
Ki jéš la'éç tochälet,	7	כי יש לעץ [תוחלת
V'lattámar nót'ra tíqva:		ולתמר נותרה] תקוה
Im jíkkarét, v''od jáchlif;		אם יכרת ועוד יחלף
Vejónaqtó lo' téchdal.		וינקתו לא תחדל

27b käme nach dem Legen in den Block höchst überflüssig. **27b1** ותשמר (durch die Umstellung des Stichos veranlasst). **27c-d** = deine Kette drückt schwer auf mich und schneidet in meine Füsse ein. Nach dem jetzigen Texte macht sich Gott Einschnitte (Eingravirungen, Zeichnungen) um die Fusswurzeln Iob's herum; was immer das bedeuten mag! **XIV 3b1** καὶ τοῦτον; ואתו. **5b3** nachher ein überzähliger, an 13; XXXVIII 11—12; Prov. VIII 29 anklingender Stichos, in welchem A שת oder שמת statt עשת vorgefunden zu haben scheint. **11** ist, wie schon die enge Zusammengehörigkeit von 10 und 12 zeigt, ein Einschiebsel (= Is. XIX 5), vielleicht sprichwörtliche Redensart für eine unausbleibliche Folge: mit dem ihn speisenden Reservoir muss auch der Kanal vertrocknen (ebenso mit dem Leben das Dasein aufhören). Später verstand man den Vers in dem falschen Sinne, dass selbst das Gewaltigste in der Natur, wie das Meer(!), vergänglich sei, geschweige denn der Mensch, wozu dann M in 18—19 mehrere Pendants hinzugefügt hat; ein hier, besonders nach 7—9, keineswegs erwarteter und die Wirkung geradezu abschwächender Gedanke.

Im jázqin báarç šóršo,	8	אם יזקן בארץ שרשו
V'bäʿáfar jámut gízʿo,		ובעפר ימת גזעו
Meréchi májim jáfrich,	9	מריח מים יפרח
Vʿʿaṣá qaçír k'mo náṭaʿ.		ועשה קצר כמו נטע
Ug'bár jamút vajjéchlaš;	10	וגבר ימת ויחלש
Vajjígvaʿ ádam, v'ájjo?		ויגוע אדם ואיו
Veíš šakháb v'lo' jáqum;	12	ואש שכב ולא יקם
ʿAd b'lót šamájm, lo' jáqiç.		עד בלת שמים לא יקץ
Mi jítten, bíšʿol tíçp'nen-,	13	מי יתן בשאל תצפנני
Tastíren-, ʿád šub áppakh;		תסתרני עד שב אפך
Tašít li chóq v'tizk'réni,		תשת לי חק ותזכרני
Im jámut gäber, jíchjä!	14	אם ימת גבר יחיה
Kol j'mé ç'bai ajáchel,		כל ימי צבאי איחל
ʿAdé bo' chálifáti.		עדי בוא חלפתי
Tiqrá', v' -nokhí eʿnäkka;	15	תקרא ואנכי אענך
L'maʿṣé jadäkha tikhsof.		למעשה ידיך תכסף
Ki ʿátta çʿʿádaj tíspor,	16	כי עת צעדי תספר
Lo' táʿbor ʿál chaṭṭá'ti;		לא תעבר על חטאתי
Chatámta bíç'ror píšʿi,	17	חתמ[ת] בצרר פשעי
Vattítpol ʿál ʿavóni.		ותטפל על עוני
Elifaz:	XV 1	ויען אליפז התימני ויאמר
Hächákham jáʿnä dáʿt ruch,	2	החכם יענה דעת רח
Vimálle' qádim bíṭno,		וימלא קדם בטנו
Hokhéch b'dabár, lo' jiskon,	3	הוכח בדבר לא יסכן
Umíllim, lo' joʿíl bam?		ומלם לא יועל בם
Af átta táfer jír'a,	4	אף את תפר יראה
V'tigdáʿ ṣichá lif'né El;		ותגרע שחה לפני אל

---

12 b 2 in M fälschlich *plene* geschrieben; vgl. Geiger, Urschrift 417. **12 b 5** so A; M יקצו. **12 c** > A. **14 a 4** so A; M היחיה (gegen den Parallelismus). Uebersetze: wenn ein Mensch sterben und (doch dabei) lebendig bleiben könnte. **16 b 2** so A; M תשמר (würde das Gegentheil besagen). **18—19** > A (18 b wörtlich aus XVIII 4). **20** musste eingeschoben werden, nachdem 21—22 hierher versetzt worden war, um einen scheinbaren Uebergang von 17 auf 21 zu gewinnen, welcher trotzdem in hohem Grade missglückt ist. **21 – 22** ursprünglich zwischen XXI 20 und 22; mit leichten Textveränderungen in 22 hierher versetzt, um am Schlusse dieser düsteren Schilderung wenigstens das Fortbestehn des Menschen nach dem Tode sicher zu stellen. **XV 4 b 1** M ותגרע. Uebersetze: du knickst, lähmst die (mit deinen Anklagen gegen Gott unvereinbare) Frömmigkeit.

Ki j'állef ''vón'kha fíkha,	5	כי יאלף עונך פך
V'tibchár lešón ʿarúmim.		ותבחר לשן ערמם
H'rišón adám tivváled,	7	הראשן אדם תולד
V'lif'né g'baʿót cholálta?		ולפני גבעת חוללת
Hab'sód Elóh tiššámeʿ,	8	הבסוד אלה תשמע
V'taggíʿ eläkha chókhma?		ותגע אליך חכמה
Ma-jjádaʿtá, v'lo' nédaʿ;	9	מה ידעת ולא נדע
Tabín, veló' ʿimmánu?		תבן ולא עמנו
Ham'ʿát l'kha tánchumót El,	11	המעט לך תנחמת אל
Vedábar láaț ʿimmakh?		ודבר לאט עמך
Ma-jjíqqach'khá libbäkha,	12	מה יקחך לבך
Umá-jjirz'mún ʿenäkha,		ומה ירזמן עיניך
Ki tášib -l Él ruchäkha,	13	כי תשב אל אל רחך
V'hoçé'ta máppuch míllin?		והצאת מפח מלן
Hen bíq'došáv lo' já'min,	15	הן בקדשו לא יאמן
V'šamájm lo' zákku b''énav;		ושמים לא זכו בעינו
Af ki nitʿáb vené'lach,	16	אף כי נתעב ונאלח
Iš šótä khámmajm ʿávla!		אש שתה כמים עולה
Ašér ch'khamím jaggídu,	18	אשר חכמם יגדו
Lo' khích'du méhem 'bótam;		לא כחדו מ[הם] אבתם
Lam l'báddam nítt'na háarç,	19	לם לבדם נתנה הארץ
Veló' ʿabár zar b'tókham.		ולא עבר זר בתוכם

6 ist nur weitere Ausführung des Missverständnisses, dass עונך in 5a Object sei. **8b1** so A; M ותגרע. Subject ist Iob, welcher ironisch gefragt wird, ob er sich die göttliche Weisheit aus dem Himmel heruntergeholt hätte. **9b3** M + הא. **10** > A. **11a2** M ממך (vielleicht ursprünglich Correctur zu מאבך in 10). **13b2** מסך (würde keinen Vorwurf begründen). Uebersetze: wie ein Blasebalg, oder: wie mit einem Blasebalge. **14** aus XXV 4 (vgl. IV 17; IX 2). **17** verräth sich durch lästige Breite, den Widerspruch von 17b mit 18—19 und den Aramaismus אחוך als Einschiebsel, welches durch falsche Auffassung der Construction von 18 nöthig geworden war. **18b1** so A (nach Said. Memph. und der wirklichen Lesart des Cod. Vat.); M ולא. **18b3—4** M מאבתם (entweder sinnlos oder gegen den Parallelismus). A hat die richtige Lesart in Said. bewahrt (ⲙ̄ⲡⲉ ⲛⲉⲩⲉⲓⲟⲧⲉ ϩⲟⲡⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ = οὐχ ἔκρυψαν πατέρες αὐτῶν ἀπ' αὐτῶν), während in den übrigen Textzeugen ἀπ' αὐτῶν durch Homöoteleuton ausgefallen ist. Uebersetze: was die Weisen lehren, haben ihnen ihre Väter nicht vorenthalten (also überliefert). **19a** ist in der saidischen Iobhandschrift durch einen Abschreibefehler ausgefallen, bis auf das Wort ⲉ̄ⲗⲁⲁⲩ, welches offenbar auf ursprüngliches ⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩⲁⲁⲧ = αὐτοῖς μόνοις zurückführt.

Kol j'mé rašá' mitchólel,	20	כל ימי רשע מתחולל
V'mispár šaním lä'áriç;		ומספר שנם לערץ
Qol péchadím beóznav,	21	קל פחדם באזנו
B'šalóm šodéd j'boännu.		בשלם שדד יבאנו
Lo' já'min šúb minní chošk,	22	לא יאמן שב מני חשך
V'çafún hu' 'lé j'de chároeb;		וצפן הא אלי [ידי] חרב
Jom chóšekh j'bá'atéhu,	23 c	יום חשך יבעתה
Çar úm'çuqá titq'féhu.	24 a	צר ומצקה תתקפה
Ki náṭa él El jádo,	25	כי נטה אל אל ידו
Veél Šaddáj jitgábbar;		ואל שדי יתגבר
Jarúç eláv beçávvar,	26	ירץ אלו בצואר
Ba''bi gabbé magínnav.		*בעבי גבי מגנו
Jonáqto t'jábbeš šálhabt,	30 b	ינקתו תיבש שלהבת
Vejásur báruch çiço.	c	ויסר ברח צצו
Al já'men báššav, nít'a!	31	אל יאמן בשו נתעה
Ki šáv' tihjä t'muráto.		כי שוא תהיה תמרתו
Giz'ó b'lo' jómo jímmal,	32	[גזעו] בלא יומו ימל
V'khippáto ló' ra'nána;		וכפתו לא רעננה
Jachmós kaggäfen bísro,	33	יחמס כגפן בסרו
V'jašlékh kazzájt niççáto.		וישלך כזית נצתו
Ki ''dáti chánef gálmud,	34	כי עדת חנף גלמד
V'eš ákh'la óh'le šóchad.		ואש אכלה אהלי שחד
Haró 'amál v'jalód avn;	35	הרה עמל וילד און
Ubíṭnam tákhin mírma.		ובטנם תכן מרמה

---

20 a 3 so A; M + הא. **20 b 2** + נצבנו. **22 b 1** so vielleicht A; M וצפו, Randlesart וצפי. **23 a**, wo der Frevler als Bettler erscheint, passt nicht in den Zusammenhang, welcher nur seine bangen Ahnungen schildert; **23 b** ist erklärende Glosse zu 22. **24 b** ein sehr unklarer und wegen des vorhergehenden Feminins ungeeigneter Zusatz. **27** > A (Corpulenz ist keine Sünde, und die zwei כי nach einander erregen Verdacht). **28** charakterisirt die Schlechtigkeit des Frevlers durch die sonderbare Specialität, dass er fluchbeladene Stätten bewohnt habe! **29 a** steht im Widerspruche mit 25—26; **29 b** ist sehr unklar. **30 a** gibt keinen klaren Gedanken, sondern ist mühsam aus 22 a und 30 c zusammengesetzt, mit welch letzterer Stelle es, wie es scheint, ein sehr misslungenes Wortspiel bilden soll. **30 c 3** αὐτοῦ τὸ ἄνθος; צו (mit auffallender Beziehung des Suffixes auf Gott, welcher vorher nicht genannt ist). **32 a 4** φθαρήσεται; תמלא (das Femininum durch den Ausfall des Subjectes nothwendig geworden).

Iob:	XVI 1	ויען איב ויאמר
Šamá'ti kh'éllä rábbot;	2	שמעתי כאלה רבת
Menách'me 'ámal kúll'khem.		מנחמי עמל כלכם
Haqéç ledíberé ruch?	3	הקץ לדברי רח
Ma-jjámriç'khá, ki tá'nä?		*מה ימרצך כי תענה
Gam 'ní kakhém 'dabbéra,	4 a	גם אני ככם אדברה
Lu jéš nafš'khém tacht náfši;	b	לו יש נפשכם תחת נפשי
Aámmiç'khém bemó fi,	5	אאמצכם במו פי
Veníd ş'fatáj lo' échşokh!		ונד שפתי לא אחשך
Akh 'átta hél'an-, h'šímmot-;	7	אך עת הלאני השמת
Kol ''dáto tíqmeţéni.		כל עדתו תקמטני
Appó ţaráf vajjíşţ'men-;	9	אפו טרף וישטמני
Charáq 'aláj bešínnav.		חרק עלי בשנו
Chiççé g'dudáv naf'lú bi;		[חצי גדדו נפלו בי]
Çuró jilţóš, 'enáv -laj.		צרו ילטש עינו [א]לי
B'cherpá hikkú lecháj aj;	10 b	בחרפה הכו לחיי
Jachd 'álaj jítmalláun.	c	יחד עלי יתמלאן
Jasgíren- Él el 'ávval,	11	יסגרני אל אל עול
V''al j'dé r'ša'ím jir'ţéni.		ועל ידי רשעם ירטני
Šalév hajít-, vaj'fárp'ren-;	12	שלו הית ויפרפרני
V'acház b''orpí vaj'fáçp'çen-.		ואחז בערפי ויפצפצני
J'qiméni ló l'maţţára;		יקמני לו למטרה
Jasóbbu 'álaj rábbav.	13	יסבו עלי רבו
J'fallách kil'jót- v'lo' jáchmol,		יפלח כליתי ולא יחמל
Jišpókh laárç m'reráti.		ישפך לארץ מררתי

XVI 3 b 1 M vorher או. **4 a 2** M אנכי. **4 c-d** variirt den Gedanken mit ermüdender Weitschweifigkeit. **5 b 3—4** οὐ φείσομαι; יחשך (sollte dem Verbum in 5 b nachträglich dieselbe Bedeutung verschaffen, wie in 6 a). **6** eine auf Missverständniss von 5 b 4 beruhende, den Gedankengang unterbrechende Glosse. **7 a 1** besagt: nur bin ich allerdings in meiner jetzigen Lage zu solchen wohlfeilen, aber zwecklosen Redekünsten wenig aufgelegt. **7 a 4** = so dass ich erstarrt bin. **7 b 2** hat in M den letzten Buchstaben durch scriptio continua an das folgende Wort abgegeben und ist dann für eine Form mit defectiv geschriebenem Suffixe der ersten Person gehalten worden. In A entspricht dem Stichos μωρὸν σεσηπότα. Die Schaar Gottes ist das Heer der Leiden, welches Iob angreift und als schuldig hinstellt. **8** > A. **9 c** βέλη πειρατῶν αὐτοῦ ἐπ' ἐμοὶ ἔπεσαν (wegen der Plurale in 10 unentbehrlich). **9 d 1** = seine (Gottes) Schneide, sein Schwert; M צרי, während A noch das Suffix der dritten Person vorgefunden zu haben scheint. **9 d 4** hängt die jetzige Lesart viel-

Jifr'çéni fárç ʿal p'né farç;	14	יפרצני פרץ על פני פרץ
Jarúç ʿaláj kegíbbor.		ירץ עלי כגבר
Ṣaq, éfer ʿálaj gíldi;	15	שק אפר עלי גלדי
Vʿʿull'lát bäʿáfar qárni.		ועללת בעפר קרני
Panáj ch'marm'rú min bäkhi,	16	פני חמרמרו מן בכי
Veʿál ʿafʿáppaj çálmut,		ועל עפעפי צלמת
ʿAl lo' chamás bekháppaj,	17	על לא חמס בכפי
Utéfilláti zákka.		ותפלתי זכה
Arç, ál tekhássi dámi;	18	ארץ אל תכסי דמי
V'al j'hí maqóm l'zaʿʿqáti!		ואל יהי מקם לזעקתי
Gam ʿátta hén b'šamájm ʿed-,	19	גם עת הן בשמים עדי
Veṣáhadi bim'rómim!		ושהדי במרמם
Meliçaj chínnam réʿaj,	20	מלצי [חנם] רעי
Elé 'Loh dál'fa ʿéni,		אל אלה דלפה עיני
V'jokhách legäber ʿím 'Loh,	21	ויוכח לגבר עם אלה
Ubén adám l'reʿéhu!		*ובן אדם לרעה
Šonót mispéd je'táju;	22	שנת מספד יאתיו
Veórach, lő' -šub, éhlokh.		וארח לא אשב אהלך
Ruchí chubb'lá, q'barím li;	XVII 1	רחי חבלה קברם לי
Im lő' h'tulím ʿimmádi!	2 a	אם לא התלם עמדי
Ṣimá-nna' ʿér'bon- ʿímmakh!	3	שמה נא ערבני עמך
Mi hú' l'jadí jittáqeʿ?		מי הא לידי יתקע
Lechéleq jággid réʿim,	5	לחלק יגד רעם
Vʿʿené banáv tikhläna.		ועיני בנו תכלן

---

leicht mit dem fast komischen *Augenwetzen* zusammen, welches die bisherige Exegese unserer Stelle zugetraut hat. **10a** > A. **12c1** so A; M ויקמני.

15a2 תפרת, wonach das Trauerkleid an Iob's Haut angenäht wäre! **15b1** = und gelegt ist. Iob kann unmöglich sagen, er selbst habe sein Horn in den Staub gelegt. **21b1** defectiv geschrieben. **22a1** so A; M vorher כי. **22a2** מספר (zerstört den ganzen Eindruck der Klagen Iob's, indem es ihn noch eine Reihe von Lebensjahren in Aussicht nehmen lässt, während er vielmehr die Klageweiber, welche die Totenklage über ihn recitiren werden, alsbald erwartet). **XVII 1. 2** so A; M + ימי נזעכו. **2a** = wahrlich, man treibt Spott mit mir (in A καὶ οὐ τυγχάνω); bezieht sich auf Gott, der Iob, mit dem Verdachte der Schuld belastet, sterben lässt. **2b** > A. **3** fordert Gott mit sarkastischer Resignation auf, auch ferner die ihm bekannte Schuldlosigkeit Iob's der Welt vorzuenthalten; dann werde gewiss niemand dessen Versicherungen Glauben schenken. In A entspricht λίσσομαι κάμνων, καὶ τί ποιήσας; (= unschuldig). **4** > A. **5** schildert das schonungslose Verfahren Gottes gegen seine eigenen Freunde und Kinder, zu denen auch Iob gehört.

V'hiççigan- lím'šól 'ámmim,	6	והצנני למשל עמם
Vetófet l'fánim éhjä;		ותפת לפנם אהיה
Vattékhah míkka'ş 'éni,	7	ותכה מכעם עיני
Viçúraj káççel kúllam.		ויצרי כצל כלם
Jašómmu j'šárim 'ál zot,	8	ישמו ישרם על זאת
V'naqí 'al chánef j''órar;		ונקי על חנף יערר
Vejóchez çáddiq dárko,	9	ויאחז צדק דרכו
Uṭ'hór jadájm josíf omç.		וטהר ידים יסף אמץ
V'ulám kull'khém tašúbu,	10	ואלם כלו[כ]ם תשבו
V'lo' émça' bákhem chákham!		ולא אמצא בכם חכם
Jamáj 'ab'rú, zammóti;	11	ימי עברו זמתי
Nitt'qú moráše l'bábi.		נתקו מרשי לבבי
Im áqavvä, š'ol béti;	13	אם אקוה שאל ביתי
Bachóšk rippádti j'çú'aj.		בחשך רפדתי יצעי
Laššácht qará'ti ímmi,	14	לשחת קראתי אמי
Vaáchotí larímma.		ואחתי לרמה
V'ajjé efó tiqváti,	15	ואיה אפו תקותי
V'ṭobáti mí j'šuränna?		וטבתי מי ישרנה
Baddé šeól terádna,	16	בדי שאל תרדן
Im jáchd 'al 'áfar náchat.		אם יחד על עפר נחת

---

8 b 4 M יתערר (würde nach XXXI 29 das Gegentheil des hier beabsichtigten Sinnes ausdrücken). **10 a 3** so A; M + ובאו נא. **11 a 3** Infinitiv als zweites Subject (= mein Sinnen); die gewöhnliche Erklärung vernichtet den Parallelismus. **12** > A. **14 a 2** + אבי את (unmöglich, da שחת nur Femininum sein kann). **15 b 1** ἢ τὰ ἀγαθά μου; ותקותי (unerträglich tautologisch, zumal wegen des pluralischen Verbums in 16 a). Von *Glück* ist sarkastisch mit Bezug auf die Verheissungen der Freunde die Rede. **16 a 1** deuten die Riegel des Hades die Unentrinnbarkeit aus demselben an. **16 b** war in A frei übersetzt und mit 16 a verschmolzen, aber sicher durch ἢ μετ ἐμοῦ vorausgesetzt. Origenes hat eine wörtliche Uebersetzung des Stichos aus Theodotion hinzugefügt, welche auch in die Handschrift des saidischen Iob gerathen ist.

(Fortsetzung folgt.)

قسطاس

Von

Siegmund Fraenkel.

Eine genügende Erklärung dieses Wortes ist bisher noch nicht erbracht (über die bisherigen Erklärungsversuche vgl. *Aram. Fremdwörter* 198). Muhammed sagt: زنوا بالقسطاس المستقيم (Sur. 17, 37; 26, 182) und nur auf Grund der Verbindung haben die Commentatoren theils ‚Waage', theils ‚richtige Waage' darin gesehen (Tâǵ al ʿAr. s. v.). In den Versen Nâbiġas (Append. 40, 2): ‚Die Erde bebt, wenn sie dich einmal vermisst, bleibt aber fest, so lange du auf ihr weilst. Denn du bist ihr موضع القسطاس und verhinderst, dass ihre beiden Seiten in's Wanken kommen' scheint aber قسطاس den Waagebalken zu bedeuten. Daraus ist natürlich eine absolute Gewissheit für die Bedeutung des Wortes im Koran nicht zu gewinnen, da wir hier gewiss nur Verse eines islamischen Dichters haben, der قسطاس in dem Sinne gebraucht, in welchem er es in den Koranversen verstand. Indessen könnte diese Bedeutung in der That die richtige sein; wenn der Balken der Waage grade steht (مستقيم), dann entspricht das Gewicht der einen Waagschale dem der anderen genau. Es ergibt sich dann als Sinn der Stelle ‚richtiges Gewicht', das dem vorher genannten richtigen Maasse entspricht.

Ueber die in Arabien vor Muhammed und zu seiner Zeit üblichen Waagen sind wir nicht genau unterrichtet. Im Allgemeinen wurde en gros nach Kameel- und Eselslasten, im Kleinen nach Hohlmaassen gerechnet. Rohe Waagen waren ebenfalls gebräuchlich (*Aramäische Fremdw.* 198); der Gebrauch feinerer wird sich wesentlich auf die

Dinge beschränkt haben, bei denen allerdings eine genaue Berechnung des Gewichtes nothwendig ist, das sind die Edelmetalle Gold und Silber. Die Letzteren mögen in Arabien aus Syrien, Aegypten und Persien importirt worden sein. Dieselben werden dann auch zur Prüfung des Gewichts der spärlich cursirenden Gold- und Silbermünzen verwendet worden sein. Jedenfalls aber haben die handeltreibenden Araber in Syrien und Aegypten die Geldwechsler mit ihren Tischen und Waagen sicherlich kennen gelernt.

Nun haben die Syrer neben anderen einheimischen und fremden Namen für den Wechsler das bisher unerklärte Wort ܣܓܘܣܛܪܐ PSM. 2524. Dass dies Wort zu gewisser Zeit recht populär gewesen sein muss, ersieht man aus den verschiedenen überlieferten Schreibungen, die allerdings vielleicht nicht alle vollkommen richtig sind. Wir haben ܣܘܣܛܪܐ PSM. 2625; ܣܘܣܣܛܪܐ 2635; ܣܘܣܣܛܪܐ und ܨܘܣܣܛܪܐ (PSM. 2995 s. v. ܡܥܪܦܢܐ). Die letzten Beiden können Fehler für ܣܘ' und ܨܘ' sein; es wäre aber nicht unmöglich, dass in diesen Formen Versuche der Syrer vorliegen, sich das ihnen unbequeme Wort mundgerechter zu machen. Dass das Wort fremden, griechischen Ursprungs ist, weiss schon BB. (PSM. s. v. ܡܥܪܦܢܐ).

Den Schlüssel zur Erklärung des seltsamen Wortes bietet eine bisher nicht beachtete und nicht richtig verstandene Glosse des BB. (ed. Duval 560). Sie lautet: ܕܙܘܣܛܛܝܣ ܐܘ ܣܓܘܣܛܪܐ ܐܝܟ ܕܡܠܢܐ وزان الدنانير.

Die beiden neben einander gestellten Wörter sind einander so ähnlich, dass man zu der Vermuthung gedrängt wird, dass sie denselben Ursprung haben. Diese Vermuthung wird durch das Vorkommen des Stichwortes ܐܓܘܣܛܪܐ, das allerdings ohne Erklärung geblieben ist (BB. 675), verstärkt und die Aenderung des ersten Wortes in ܐܓܘܣܛܛܝܣ darf als erheblich nicht betrachtet werden. In diesem Worte ist nun das griechische ζυγοστάτης ‚Wäger' auf den ersten Blick zu erkennen. Zu gewisser Zeit muss der Wechsler nach seiner Hauptthätigkeit so genannt worden sein; wie nach dem Tische τραπεζίτης, konnte man ihn auch den Wäger nennen.

Von dieser ältesten Form entwickelte sich nun eine populäre Form, die die deutlich griechische Endung aufgab und die auch an

syrische Wörter antretende Endung *ârâ* annahm. Zu gleicher Zeit trat eine Art Assimilation des ersten an den zweiten Laut ein; so entstand ܫܘܣܛܪܐ und mit nochmaliger weiterer Assimilation ܣܘܣܛܪܐ.

Belege für diese syrischen Wörter scheint es in der uns erhaltenen Literatur nur spärlich zu geben;[1] dass es aber einmal ein populäres Wort gewesen ist, lehrt, abgesehen von den vielen Spielformen, das Arabische.

Es kann nämlich gar keinem Zweifel unterliegen, dass die Erklärung von قُسطار als ‚Quästor' (*Aram. Fremdw.* 187) falsch ist. Der Quästor war eine hochgestellte obrigkeitliche Person; es ist nicht anzunehmen, dass man ihn mit dem obscuren Geldwechsler verwechselt habe. Nur als ‚Wechsler' aber ist das Wort zu belegen.[2] Nach dem Vorangegangenen ist es wohl aber deutlich, dass قسطار mit ܫܘܣܛܪܐ identisch ist; von den Erklärungen, die Gawâlîḳî gibt, treffen also die letzten (صيرفيّ und تاجر) zu. — An der Abwerfung des ersten Lautes darf man kaum einen Anstoss nehmen, wenn dieser Vorgang auch sonst nicht grade häufig ist. (Vgl. aber ابليس.)

Eine willkommene Unterstützung erhält nämlich diese Erklärung dadurch, dass sich noch eine andere Form desselben Wortes, vielleicht in anderer Gegend gebräuchlich, mit dem Anlaut im Arabischen erhalten hat. سِقِنْطار, das Mu'arrab 88 als ‚Wechsler' erklärt wird, ist unzweifelhaft dasselbe Wort. (Die Erklärung durch σεκρητάριος, *Aram. Fremdw.* 279, ist natürlich verfehlt.) Ob vielleicht die ursprüngliche Form *سِقِسطار gelautet und nur durch تصحيف in سقنطار verderbt ist, bleibt zu erwägen.[3]

---

[1] *ZDMG.* XLI, S. 363, 5.

[2] Hamâsa 818; Tâǵ al 'Ar. s. v. قسطر.

[3] Dass man vor solchem تصحيف auch bei den trefflichsten Autoren auf der Hut sein muss, lehrt u. A. das Beispiel Ǵauharî's, der رُهاق neben dem allein richtigen, ursprünglich persischen زُهاق ‚ungefähre Anzahl' überliefert. — Modernere Verschreibungen sind الفترجا (v. KREMER, *Beitr. zur arab. Lexicogr.* S. A. 17, l. 23 u. S. 18, l. 3) für das richtige الفنزجا, vgl. Mu'arrab 108; VULLERS I, 376 s. v. پنجه 2. u. 378 s. v. پنزه; زردق (KREMER 71) für das allein richtige رزدق. — Ein alter Schreibfehler ist wohl auch das wunderliche نستق ‚Diener' Mu'arr. 150 für بستق ‚Sklave' = pers. بسته, das vermuthlich wie بنده auch einmal diese spe-

Wenden wir uns nun zu unserem Ausgangspunkte zurück, so wird es nach dem Vorangegangenen keinem ernsthaften Bedenken begegnen, auch das koranische قسطاس in diesen Kreis zu ziehen. Dass hier eine Verbindung von ζυγός und ἱστάναι resp. στῆσαι vorliegt, ist deutlich. Der Nachweis des genau entsprechenden griechischen Originals ist aber nicht ganz leicht; denn die zu belegenden formal am besten passenden griechischen Wörter ζυγοστασία, ζυγοστάτησις sind ihrer Bildung nach als Abstracta verbalia nicht unmittelbar geeignet, als Lehnwörter zu wandern. Doch wäre es durchaus nicht verwunderlich, wenn diese Bildungen in dem Kaufmannsjargon eine etwas veränderte concrete Bedeutung angenommen hätten. Aber auch selbst, wenn man dies nicht annimmt, liegt die Möglichkeit, dass die arabischen Kaufleute ein solches Wort etwas enger oder weiter fassten als es ursprünglich gemeint war, sehr nahe. In jedem Falle muss es zu Muhammeds Zeit ein ganz verbreitetes Wort gewesen sein; es ist keines von den Wörtern, die der Prophet als halbverstandene fremde Brocken aufgenommen hat. Es wird Sur. 17, 37 so gebraucht, als wenn es jedem Hörer ganz bekannt ist; denn wenn Muhammed die Vorschrift, richtiges Gewicht zu geben, einprägen wollte, musste er in allgemein bekannten Ausdrücken reden.[1] Was die Herkunft des Wortes anlangt, so wird man es, da ein aramäisches Original nicht vorhanden ist, aus Aegypten herleiten müssen. Es ist ein echtes Kaufmannswort, das, ebenso wie das ebendaher stammende فلك, später ganz obsolet geworden ist.

Ganz zu trennen ist von unserem Worte augenscheinlich das قسطاس, das in einem Verse des ʿAdî b. Zaid (Agânî II, 27) vorkommt, wenn auch Tâǵ al ʿAr., der den Vers anführt, es ebenfalls als ‚Waage' (قبان) erklärt. Der Vers beginnt mit den Worten: فى حديد القسطاس d. h.: ‚In dem Eisen des قسطاس scil.: bin ich gefesselt.' Natürlich kann hier von ‚Waage' keine Rede sein. Das Wort kann etwa ‚Kette'

ciellere Bedeutung gehabt hat. Thatsächlich überliefert Tâǵ al ʿArûs das Wort auch mit ب VI, 294.

[1] Dass es mit den Fremdwörtern صلوة und زكوة ganz anders steht, braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden.

oder auch eine bestimmte Art Ketten bezeichnen. Allem Anscheine nach haben wir hier auch kein aus dem Griechischen stammendes Fremdwort, sondern vielmehr ein persisches Wort zu sehen. Es ist sehr zu bezweifeln, dass uns in قسطاس die richtige Lesart erhalten ist, während man begreifen kann, dass das aus dem Koran bekannte Wort an die Stelle eines ἅπαξ λεγ. getreten ist. Es ist mir leider nicht gelungen, dem Originale auf die Spur zu kommen.

Kleine Mittheilungen.

Talmudisch דרואו oder דארזא bei Levy (*Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch,* Bd. i, S. 424, a): ‚fest, hart‘. — Dazu bemerkt Fleischer, S. 444, b: דראזא fällt äusserlich mit pers. دراز zusammen, aber dessen Bedeutung ‚lang‘ passt nicht. דארזא lässt an pers. دار ‚Holz‘ denken; um aber das hier nöthige Beschaffenheitswort zu erhalten, müsste man annehmen, jenes דארזא sei ursprünglich دارسا ‚holzähnlich‘. Sowohl דרואו als auch דארזא sind an awest. *darẹzišta-* ‚sehr fest‘, *darẹzra-* ‚fest‘, *darẹzi-* ‚stark, rüstig‘, *darẹza-* ‚Bande, Fessel‘ anzuknüpfen und stehen weder zu دراز = awest. *drāǵah-,* noch zu دار = awest. *dāuru-* in irgend welchem Verwandtschaftsverhältnisse.

Arabisch وزير *und aramäisch* גזר. — Spiegel bemerkt im Commentar zum *Awesta* ii, S. 210 bei Gelegenheit der Besprechung des awest. *wīćiro:* ‚Verwandt (der Form nach identisch) ist Huzw. [illegible] = *njāja-* und armen. վճիռ ‚richterliche Entscheidung‘; auch das arab. وزير dürfte hier anzuschliessen sein, trotz der Wurzel وزر.‘ — Da im Neupersischen die Form گزير im Sinne von پيشكار ‚praefectus, administrator‘ sich findet, so ist das arabische Wort dem iranischen Sprachschatze unzweifelhaft entlehnt. Dieses Factum wird auch von Vullers im *Lexicon Persico-Latinum* ii, 1423, b anerkannt. — Zu وزير = վճիռ gehört wahrscheinlich auch das talmudische גזר דין ‚Entscheidung, Decret, zumeist vom himmlischen Gerichte; Verhängniss‘ (Levy) und גזרא, גזירתא, [illegible] ‚Beschluss, Edict‘, aus denen das Verbum גזר im Sinne von ‚beschliessen, entscheiden, ein Edict erlassen‘

abstrahirt wurde, das von dem gleichklingenden נזר ‚schneiden, abschneiden, beschneiden‘ zu trennen ist.

Zur Etymologie des Namens Zaraϑuštra. — Bekanntlich haben die alten Griechen den Namen des iranischen Religionsstifters in Formen uns überliefert, welche von jenen der heiligen Bücher abweichen. So nennt Diodor von Sicilien I, 94 denselben Ζαθραύστης. Dieses Ζαθραύστης klingt an Μιθραύστης, Τιθραύστης so frappant an, dass es mit ihnen zusammen etymologisch zerlegt werden muss. Nun sind Μιθραύστης gewiss = *miϑra-ušta-* ‚von Miθra Glück habend‘, Τιθραύστης = *ćiϑra-ušta-* (wegen griech. τ = altpers. *ć*, vgl. Τείσπης = *ćaišpiš*) ‚offenbares Glück habend‘. Darnach kann Ζαθραύστης nichts anderes sein als *zāϑra-ušta-* ‚von der Geburt an Glück habend‘ *(zāϑra-*, das nicht vorkommt = *zāϑa-, zāϑva-).* — Dieser dem Westiranischen angehörende Name wurde im Ostiranischen zuerst zu *zaϑra-uštra-* umgeformt (das, *zahrauštra* gesprochen, im griech. Ζωροάστρης mit Anlehnung an ζωρός und ἀστήρ steckt), aus dem schliesslich mit Anlehnung an die Ausdrücke *fraōϑaṭ-aspa-, raēvaṭ-aspa-, haēćaṭ-aspa* u. s. w. die Form *zaraϑ-uštra-* hervorging.

Arabisch قالب *und Verwandtes.* (Nachtrag zu Bd. V, S. 263.) — Zu [Pahlawi], كالبد gehört gewiss armen. գաղափար, կաղապար. Der Zusammenhang dieser Formen macht aber lautliche Schwierigkeiten. Liegt nämlich, wie LAGARDE meint, griech. χαλοποδ- zu Grunde, dann erklärt sich գաղափար, կաղապար, indem ր = δ eine bekannte Thatsache ist, dagegen aber bleiben [Pahlawi], كالبد unerklärt, indem man dann [Pahlawi], كالبى erwartet. Führt man dagegen, wie ich es gethan habe, [Pahlawi], كالبد auf ein vorauszusetzendes altpers. *karpa-wat* zurück, dann stimmt dazu wohl die Pahlawi-neupersische Form, es bleibt aber die armenische Form eine unerklärte Ausnahme, indem armen. ր = *t* in iranischen Lehnwörtern nicht nachgewiesen werden kann. Wie ist die hier vorhandene lautliche Schwierigkeit zu lösen?

Pahlawi [Pahlawi]. — ‚A collection, a compilation, an edition, a complete copy.‘ Davon [Pahlawi] ‚wholly-copied‘. HAUG-WEST, *Glossary,* p. 95

vergleichen damit neupers. پچواك, پچوه ,a translation' und führen das Wort auf awest. *upa-ći* ,to collect', Sanskr. *upaćita-* ,collected' zurück. — Diese Etymologie ist nicht richtig. Pahl. [Pahlavi] steht, wie das demselben entlehnte armen. պատճէն beweist, für [Pahlavi] und setzt ein awest. *paiti-ćajana-* voraus. Aus *paiti-ćajana-* wurde պատճէն, [Pahlavi], wie aus *šhajana-* armen. շէն geworden ist. Die zu Grunde liegende Wurzel ist *ći* in der Bedeutung des slavischen *ćit* ἀναγιγνώσκειν. In Betreff des Bedeutungs-Ueberganges ,sammeln' und ,sprechen, lesen' sind griech. λέγειν, latein. *legere* und unser ,lesen' selbst in beiden Bedeutungen zu vergleichen.

Pahlawi [Pahlavi]. — Haug-West (*Glossary*, p. 176) lesen *shafīk* und bemerken ,dirty, filthy'. — ,The sadra, or sacred shirt, of the Parsis is expressed by the same Pahl. letters.' Zur Lesung *šafīk* neben *šap, šapīkān* und der Bedeutung ,dirty, filthy' liegt in der citirten Stelle *Artāi-vīrāf-nāmak* lviii, 5 kein Anlass vor. [Pahlavi] bedeutet dort einfach ,nächtliche, d. h. durch den Beischlaf oder nächtliche Pollution beschmutzte Hand'. Das Wort [Pahlavi] unserer Stelle darf daher formell von demselben Worte in der Bedeutung von շապիկ und سدره nicht getrennt werden, da beide ursprünglich nichts mehr als ,auf die Nacht bezüglich' bedeuten.

Armenisch աւազակ. — աւազակ ,Räuber, Dieb', davon աւազակեմ ,ich raube', աւազակութիւն ,Räuberei' ist bisher nicht erklärt worden. Ich glaube, dass աւազակ aus dem Pahlawi stammt und mit [Pahlavi], بزه ,Verbrechen, Sünde' zusammenhängt, aber der Bedeutung nach nicht so sehr diesem Worte als vielmehr dem Worte [Pahlavi], بزهکار entspricht. Ist meine Vermuthung richtig, so müsste das Pahlawi-Wort [Pahlavi] sein *a* im Anlaute verloren haben.

Armenisch երբ. — Armenisches երբ, ,wann', wozu երբեմն, երբեք ,jemals, manchmal' gehören, ist, soviel ich mich entsinnen kann, nicht erklärt worden. Es ist offenbar griech. ὄφρα, stimmt aber der Bedeutung nach mehr mit τόφρα überein. Armen. երբ ist demnach aus *ebr* hervorgegangen wie եղբայր aus *ebγajr*, աղբիւր aus *abγiur* u. s. w.

Armenisch կինճ ‚wilder Schweinbär‘. Damit vergleiche man das čechische *kanec,* welches im Altslavischen *kanįcį* ergeben würde.

Armenisch հաւտ. — Dass հաւտ (հօտ) ‚Herde‘, Stamm: հաւտի sammt հովիւ ‚Hirt‘ zur Wurzel *pā* gehört, mithin mit griech. ποιμήν, litauisch *pëmů,* latein. *pastor* wurzelhaft zusammenhängt, hat schon LAGARDE eingesehen. Ich glaube, dass հաւտ aufs engste an griech. πῶυ sich anschliesst (das auf πῶjυ = ind.-iran. *pāju-* zurückgeht, vgl. CURTIUS, *Griech. Etym.*), aus dem es mittelst des Suffixes *-ti (pāju-ti-)* weitergebildet ist.

Armenisch հպատակ. — հպատակ ‚untergeordnet‘, davon հպատակեմ ‚ich unterordne‘, հպատակութիւն ‚Unterordnung‘ ist kein iranisches Wort, obschon LAGARDE (*Armenische Studien* S. 90, Nr. 1314) es zu einem solchen machen wollte. հպատակ geht auf ein älteres *hupatak* zurück und ist nichts anderes als ein griech. ὑπότακτος, das ich zwar nicht belegen kann, das aber nach ὑποταγή ‚Unterordnung‘ und ὑποτακτικός ‚unterordnend‘ möglich ist.

Armenisch հրաժարել. — հրաժարել ‚ablassen, abdanken, verbieten‘ leitet LAGARDE (*Armenische Studien* S. 90, Nr. 1320) von *fraǵar* oder richtiger von einer Form *fraǵāra* ab. Da *ǵar* nach JUSTI (*Zendwörterbuch* S. 115 a) ‚knistern, rauschen, rufen, anrufen‘ bedeutet, so ist mir LAGARDE's Etymologie nicht einleuchtend. Ich erkläre հրաժարել aus einem vorauszusetzenden altpers. *fra-žad* (awest. *ǵad,* neup. جستن) in dem Sinne von ‚wegwünschen‘.

Armenisch հրեայ. — Armen. հրէայ, հրեայ ‚Jude‘ ist aus *hurēaj* entstanden, wie das grusinische *huria,* das dem Armenischen entlehnt ist, beweist. Es frägt sich nun, worauf *hurēaj, huria* zurückgehen; liegt ihnen die griechische Form Ἰουδαῖος oder die hebräische Form יהודי, welche man damit verglichen hat, zu Grunde? In dem ersteren Falle müsste den Lautgesetzen gemäss die armenische Form ursprünglich յուրայ oder յուրէ gelautet haben, aus welchem später հրայ, հրէ geworden wäre, im zweiten Falle dagegen wäre յըյուրի oder յըյուր die Grundform, die später zu հրի, հուր sich hätte um-

gestalten müssen, Formen, die von dem factisch existirenden Հրեայ abweichen. Das Wort Հրեայ gehört wegen des Ausganges -այ mit աբեղայ, տղայ, քահանայ zusammen, welche Worte auf die sogenannte emphatische Form des Aramäischen zu beziehen sind. Es ist mithin für Հրեայ als Quelle das aramäische יהודאיא, ܝܗܘܕܝܐ anzusetzen.

Armenisch ճշմարիտ. — ճշմարիտ ‚wahr, wahrhaftig, sicher' wird für ein persisches Lehnwort gehalten und auf Pahlawi [Pahlawi] = چشم دیده ‚mit (eigenen) Augen gesehen' zurückgeführt. — So plausibel diese Erklärung ist, so ist sie dennoch weit davon entfernt, sicher zu sein Einerseits müsste [Pahlawi] im Armenischen ճաշմարիտ lauten und andererseits kommt neben ճշմարիտ in derselben Bedeutung ճշգրիտ vor, das von ճշմարիտ nicht getrennt werden darf. — Darnach dürfte in ճշմարիտ das Wort [Pahlawi], چشم gar nicht als erstes Glied stecken und muss dasselbe anders erklärt werden.

Armenisch մուն ‚Made'. Damit vergleiche man čechisch *muňka* ‚Filzlaus, Gewandlaus', welches ein Diminutivum dazu repräsentirt.

Armenisch յաւսել. — յաւսել (յօսել) ‚huren', dann auch ‚vergewaltigen' (vom Coitus). Davon յաւսնական ‚obscön, unfläthig' geht auf *japs- (jab-s)* zurück, einem verkürzten Desiderativum vom altind. *jabh* (*ji-jap-sa-tē* ‚er wünscht den Coitus auszuüben'). Armen. յաւսեմ verhält sich zu *jijapsatē* wie altslav. *slŭšõ* oder *slŭšajõ* zu altind. *šušrūṣati, šušrūṣatē.* աւս = *ps* wie in դրաւշ (դրօշ) = awest. *drafšha-*, կաւշիկ (կօշիկ) = neup. كفش.

Armenisch պատառեմ. — պատառեմ ‚ich zerbreche, spalte, theile' ist ein Denominativum von պատառ ‚Stück, Theil'. Dieses Wort dürfte aus dem Pahlawi stammen, da neupers. فتاريدن، فتاردن، فتردن ‚diripere, findere, separare, spargere' mit պատառեմ sich deckt und dieses wegen des anlautenden պ kein ächt armenisches Wort zu sein scheint.

Armenisch ջուր. — ջուր wurde bisher mit altind. *kṣīra-*, awest. *χšhīra-*, neupers. شير ‚Milch' verglichen. Dieser Vergleich ist nicht richtig, da der Vocal nicht stimmt. Armen. ջուր ist unzweifelhaft mit

lit. *jurės* ‚Meer‘ identisch, das wohl als Plural eigentlich ‚Gewässer‘ bedeutet.

Armenisch վիշտ. — վիշտ, Genitiv: վշտի ‚trouble, labour, inquietude‘ hat man mit awest. *ṭbiš* zusammengestellt. — Dies ist unrichtig. Es ist an das altindische *wiṣṭi-* ‚Arbeit, Bemühung‘ anzuschliessen.

Berichtigung zu Bd. v, *S. 266, Zeile 12 von oben.* Dort lese man statt *amaŕ-an, dzmeŕ-an* (für *dzimeŕ-an*): *amar-an*, *dzmer-an* (für *dzimer-an*) ամարան, ձմերան (ձիմերան).

Nachtrag zu Vendidad II, 21 (oben S. 180). — Dem awest. *suχra-* im Sinne von ‚Feuer‘ entspricht vollkommen altind. *šukra-*, das BÖHTLINGK-ROTH, *Sanskrit-Wörterbuch* VII, 239 unter 2, a in der Bedeutung von ‚Feuer‘ anführen.

Verbesserung zu S. 190, Zeile 7 von unten. — Dort lese man: Dass awest. *ni-šhiδaiti* = altind. *ni-ṣīdati* nicht aus *si-sd-a-ti* = *si-sad-a-ti* erklärt werden können, sondern *sid* neben *sad* angenommen werden muss (wie altind. *sidh* neben *sādh,* vgl. griech. ἰθύς,[1] das ein altind. *sidhu-* voraussetzt, = altind. *sādhu-*), dafür scheint ausser altind. *sīd-iṣjati* (Futurum neben *satsjati*) im neupers. نشیم ‚locus sedendi im weitesten Sinne‘ ein Beleg vorzuliegen.

[1] ἰθύς steht für ἱθύς gleichwie ἔχω für ἕχω, τριχός für θριχός u. s. w.

FRIEDRICH MÜLLER.

Zwei moderne centralasiatische Dichter, Munis und Emir.

Von

H. Vámbéry.

(Schluss.)

Ghazel.

قامتنك ديك باغ ارا سرو صنوبر كورماديم   چرخ او جيدا يوزونكديك مهر انور كورماديم
كرچه كوردوم كلشن حسن ايچرا رعنا جلوه‌لار   سن كبى سرو كل اندام وسمنبر كورماديم
كاكل زلفينكنى بربر سير ايتيب صبا   دهر بوستانيدا انداغ سنبل تر كورماديم
جلوهٔ سروقدينك كلشن ارا ممتاز ايرور   بر نهالى قامتنك برله برابر كورماديم
تيلاين اول عمرنى كيم اولسه جاناندين ايراق   باك ايماس سنسيزجهان كلزارينى كركورماديم
تاپماديم ياقوت لعلينكنى عقيق نابديك   در تيشنكديك دهر بازاريدا كوهر كورماديم
كرچه كوب چيكتيم ستم پرور صنم لار جورينى   بر سننكديك ظالم شوخ ستمكر كورماديم
ايلاديم نظاره ديوان شهادت صفحه سين   كرپكينكديك قان توكار كا هيچ خنجر كورماديم
توكتى كلك كوهر افشانينك كهرلارى امير   هيچ عالم شاهينى سنديك سخن‌ور كورماديم

Dir im Wuchse ähnlich, habe ich keine Cypresse im Garten gefunden,
Am ganzen Firmament gibt's keinen Stern, so strahlend wie dein Angesicht.
Wohl hab' ich in der Schönheitsflur der Holden viele schon gesehen
Doch eine solche Cypressengestalt mit Rosengliedern und Jasminbusen wie dich fand ich nicht.
Der Zephir, der deine Lockenpracht gesehen, behauptet,
Er hätte in aller Welten Garten keine schönere Hyacinthe je gefunden.
Hoch ragt dein prächtiger Wuchs im Rosengarten empor
Und ein Reis, schlank wie du, hab' ich nirgends gefunden.
Was frommt das Leben mir, wenn meine Seele so fern,

Es kümmert mich wenig, denn ohne dich hab' ich den Reiz des Daseins nie empfunden.
Nirgends fand ich einen, deinen Lippen gleich hellen Rubin,
Auf dem Juwelenmarkt der ganzen Welt keine Perle wie deine Zähne.
Viel Leid hatt' ich von der grausamen Holden zu ertragen,
Doch einen schäkernden Tyrannen wie du hab' ich nirgends gefunden.
Die Blätter der Martyrologie hab' ich genau durchforscht,
Doch einen mehr blutdürstigen Dolch, als deine Augenwimpern, hab' ich nirgends gefunden.
O Emir! deine perlenreiche Feder hat genug Kleinodien der Worte ausgestreuet,
Doch einen dir ähnlichen Fürsten im Reiche der Redekunst hab' ich nirgends gefunden.

Ghazel.

يولوقتی تون اراسيدا منكا اول ماه شبكرديم
ديديم عرض دليمنی قالمادی كونكلوم ارا درديم
اكر عشقينكا منكر اولسام ای كل چهره تند اولمه
ايرور تانوق بو يولدا اشك آل چهره زرديم
غمينكدا كوندوزی سايلغه دير ايرديم كونكل درديم
وليكن غم تونی طاقت قيلالمای قاچتی همدرديم
ايرور غم تاغيدا فرهاد مجنون عشق دشتيدا
محبت واديسيدا فرد من يوقتور هم اورديم
ايرور من اوج استغنا مهی من كرد راهنك من
قچان يتكای منی دامن وصلينكا منی كرديم
فغانيم طاغينی بر باد ايتيب خشك ايتی دريانی
ايماس وامق بيله فرهاد بو واديدا هم درديم
امير اول لعل لبه خط تمنّاسيدا جان بيرديم
كوزونكا توتيا قيل اوچراسا بو دشت ارا كرديم

Zur Nacht begegnete ich der dem kreisenden Monde ähnlichen Schönen,
Ich legte ihr mein Herzensanliegen dar, und es schwand der Kummer aus meinem Innern.
Ich sagte: Wollte ich meine Gefühle verleugnen, o zürne nicht,

Es legen doch Zeugenschaft ab die Blutthränen meines fahlen Angesichts.
Vom Kummer überwältigt hab' ich des Tags meines Herzens Pein mitgetheilt,
Doch der Leidensgenosse floh, denn unerträglich ward die Schmerzensnacht.
Ein Ferhad auf Kummers Bergen, ein Medschnun auf der Liebe Flur,
Vereinzelt stehe ich, ohne Genossen im Liebeshain.
Schein' ich nun als Mond auf dem Hügel der Liebeszier — ich der Staub deines Pfades!
Wann werd' ich, der Staub, den Saum deines Kleides erreichen?
Mein Wehklagen hat zerstört den Berg und trocken gelegt den Fluss,
Und im Schmerz kann Wamik und Ferhad sich zu mir nicht gesellen.
Obwohl Fürst, hab' aus Sehnsucht zu den Rubinenlippen ich das Leben geopfert,
Gebrauche wenigstens als Augenschminke meinen Staub, dem auf deinem Wege du begegnest!

Ghazel.

طبیبا شربت عناب ایچرکا بیرمکیل پندیم
لبیدین تلخ شیرین سوز ایرور داروی کلقندیم
اکر عشقینکنی ترکین قیلماسام جور ایتمه ای ظالم
یوزونکنی مصحفیدین ایرور بو سودادا سوکندیم
کل ای مشاطه رحم ایت یار زلفیغه تراغ اورمه
ایرور جان رشته سین بو آنی هر تاریغه پیوندیم
لبیدین کام تاپتیم ای مسیحا اورمه غیل دم کیم
منی بر سوز بیله تیر کوزدی اول لعل شکرخندیم
ایاغیکا توکولکان کوز یاشیم‌نی پایمال ایتمه
محبت خانه‌دانیدا بو طفل ایرمش جکربندیم
فلاطون عشق درسیدا منکا شاکرد ایرور لیکن
خطینکنی رمزیدین اکاه ایمش طبع خردمندیم
بلا دور زلف پر تابی امیر اندین کونکل اوزمه
که هر بر تاریغه پیوند ایرور پیوند پیوندیم

O Arzt! rathe mir keinen Traubensaft an,
Denn meine Arznei ist nur das bittersüsse Wort ihrer Lippen.
O Grausame zürne nicht, wenn in deiner Liebe ich verharre,
Stammt doch der Schwur meiner Leidenschaft aus dem Koran deines Gesichtes.

Hab' Erbarmen o Zephir! Löse nicht die Locke meiner Schönen!
Mein Leben ist an jedem einzelnen ihrer Haare gebunden.
An ihren Lippen hab' ich Wonne empfunden, o Messias spare deine Belebungskraft,
Mich zu beleben, genügt wohl das süsse Lächeln ihrer Rubinenlippen.
Zertritt nicht die Thräne, die im Staube deiner Füsse rollt,
Denn es knüpft an die Heimat der Liebe mich dieser Abgott nur.
In Liebessachen kann Eflatun bei mir Unterricht nehmen,
Da mein Geist das Geheimniss der Zauberschrift deiner Wangen durchdrungen.
Ja Emir vom Zauber der glanzvollen Locken trenne dich nicht,
Denn mit jedem einzelnen Haare ist das Band deines Daseins verbunden.

Ghazel.

من که صحرای جنون مجنون سرکردانی مــن
حرمتمیم توت کوب محبت ملکینی سلطانی من
بسکه وحشی لار جنون دشتیدا رامیم دور مننک
ایل کمان ایلار کیک لار خیلینی چوبانی مــن
غم تونین روشن قیلور اهیم اوتینی شعله سی
هجر فرقت تیره شامینی مه تابانی مــن
کل یوزونکدین زحملیقکو نکلومده یوز مینک داغلار
عشق باغیدا محبت زیورینی کانی مــن
رنج حسرت همنشینم دور غم کلفت بیلــه
کوئیا اندوه محنت کشورینی جانی مــن
قد بوکولدی واقاردی موی سر اما هنــوز
قاشی یالارنی نشان ناوک مژکانی مــن
عید وصلینکدین منکا یوز داغ حرماندور نصیب
تا قاشینک یاینی ینکی آینی قربانی مــن
کورمسون زنک ملال آینه فطرت امیــر
بر پری پیکر جمالی جلوه سین حیرانی مــن

Da ich nun ein irrender Medschnun auf dem Gefilde der Liebe bin,
So ehre mich, der ich der Sultan vieler Liebesreiche bin!

خواهرزم دا بوق ضرر نشانی — کل لار اچار ایلکا خار خواهرزم
سقراط زمان وبو علی دور — حکمت ارا هو شیار خواهرزم
کوک قلعه سینی دیسام مثالی — خود بار دورور اندا عار خواهرزم
فردوسی نی استاکان کیبی دور — کیم ایلا سه خار خار خواهرزم
خیوق غه که مرکز جهان دور — پر دایرۀ دور مدار خواهرزم
هر نیچه که یوز بیل ایتماک ازدور — تعریف درین نثار خواهرزم
تعریف بو بسکه شاهیمیز دور — اقبال ایله شهریار خواهرزم
شه لار شهی شه رحیم سلطان — اندین دورور افتخار خواهرزم
عز وشرفیدین اولدی افزون — عالم ارا اعتبار خواهرزم
کلکو نه عدلیدین تاپیب زیب — جانان یوزیدیک عذار خواهرزم
اقبال یمینیدین مبارک — عشرت ایلا کا یسار خواهرزم
عد لی بیله بولدی عالم اباد — یالغوز نه همین دیار خواهرزم
ای عدلینک ایلا بولوب مشیّد — معمار سپهدار خواهرزم
وی جودینک ایله تاپیب غنی لیق — مسکین کدای زار خواهرزم
کوکدین بویوک اولدی مقدمینک دین — اورنک کهر نکار خواهرزم
قدر ینک شرفی بیله فزوندور — افلاک دین اقتدار خواهرزم
جنت چمنی غه طعنه زن دور — سین قیلغالی اختیار خواهرزم
خیوق نی عزیز ایتیب وجو دینک — معموره لار اولدی خوار خواهرزم
قهر نینک قیلیچی قیلیب کران بار — اعدا باشی یرله دار خواهرزم
رایات چکیب جهانغه خیلینک — کوب عالی ایرور شعار خواهرزم
الطافینک امیدی برله تارتیب — افاق ایلی انتظار خواهرزم
لطفینک کل شوقیدین چکیب اون — دهر اهلی ایرور هزار خواهرزم
شیرین دورور اسرو الطفاتینک — چون میوۀ ابدار خواهرزم
احسانه اکف سخاوتینک دور — اولنوع که رودبار خواهرزم
کنجور فلک ایرور همیشه — الینکدا خزینه دار خواه رزم
نزهتدا بهار شفقتینکدین — دایم دورور اشتهار خواهرزم
مونس قیلا دور دعای دولت — ای خسرو بختیار خواهرزم
اقبال همیشه یارینک اولسون — تا بار دورور دیار خواهرزم

Ihre Zinnen hoch gegen den Himmel erhebend
Ist der Welten Stolz die Festung Charezm.

Da die wilden Thiere in den Wüsteneien der Liebe mir zahm geworden,
So meint das Volk, ich wäre ein Hirt der Gazelle geworden.
Die Nacht meines Kummers ist vom Lichte meiner feurigen Seufzer erhellt,
Denn ich bin der strahlende Mond in der dunklen Nacht des Liebesschmerzes.
Von deinem Rosenantlitz stammen die hunderttausend Narben meines wunden Herzens,
Denn im Garten der Liebe bin ich Schatzmeister des Minnenschmuckes.
Trennungsschmerz und Pein der Sprödigkeit sind Nachbarn mir,
Als wenn ich der belebende Geist im Reiche des Trübsals wäre.
Den Rücken gekrümmt, das Kopfhaar gebleicht — und dennoch
Bin ich noch immer die Zielscheibe der Pfeile vom Bogen ihrer Augenbrauen.
Vom glücklichen Tage der Zusammenkunft erwarten zahllose Wunden meiner,
Denn ich bin das Neumondopfer des Bogens ihrer Augenbrauen.
Es zeige keinen Rost der Spiegel deines Wesens,
Denn der Reflex einer Perischönheit erhellt dich, o Emir!

b) Aus dem Diwan-i-Munis.

Zum Lobe Charezm's.

باش کوککا چکیب حصار خواهرزم   عالم غه دور افتخار خواهرزم
فردوس برین نسیمیدین دم   هر لحظه اورار بهار خواهرزم
در مخزنی علم مظهری دور   هر مخفی واشکار خواهرزم
معموره هندو چین سوادین   خجلت غه سالیب دیار خواهرزم
هر ساری شهید قانلا ریدور   کلزار ایله لاله زار خواهرزم
هر کیمکه ضمیری تیره بولسه   پاکیزه قیلور غبار خواهرزم
حیوان سویی یوزیکه سالور چین   خجلت بیله جویبار خواهرزم
یوسف غه اورار جمال ارا طعن   هر شوخ سمن عذار خواهرزم
حسن اهلی کنارینی بیکانماس   کیم قیلسه وطن کنار خواهرزم
بار دورور لعل بیرله مشحون   دریا بیله کوهسار خواهرزم
بند ایتکوچی شهسوارلارنی   قوت بیله نی سوار خواهرزم
هر شه که جهان مسخری دور   بیل انی سپاهدار خواهرزم
جنت چمنین قیاس قیلسون   کیم کورماسه مرغزار خواهرزم
دهر ایلی کوزیکا توتیا دور   خاك ره خاکسار خواهرزم
مدفون انکا پیر ولی نی بیل کر   هر یردا ایرور مزار خواهرزم

Von paradiesischen Gerüchen athmet
Ununterbrochen der Frühling Charezm's.
Die Perlen aus der Schatzkammer des Wissens
Zeigt geheim und öffentlich Charezm.
Den Blüthenzustand Indiens und China's
Beschämt die Cultur Charezm's.
Es entspriessen dem Martyrerblut in allen Richtungen
Rosen- und Tulpengärten in Charezm.
Wem immer das Innere betrübt geworden,
Der wird erhellt durch den Staub Charezm's.
Den Lebenstrank beschämt mit seinem Nass
Das überall hinziehende Canalsystem Charezm's.
Die Schönheit Jusuf's stellt in Schatten
Die Zier der Holden in Charezm.
Es findet keinen Reiz am Busen der Schönen
Derjenige der sich niedergelassen im Lande Charezm's.
Mit Rubinen sind vollgepfropft
Die Flüsse und Berge Charezm's.
Was grosse Helden bezähmt und besiegt
Es waren Reiterhaufen aus Charezm.
Jeder Fürst, der die Welt eroberte,
Sein Heer stammte gewiss aus Charezm.
Wer könnte von Edens Fluren einen Begriff haben,
Der nicht gesehen die Fluren von Charezm?
Es schmückten ihre Augen die Männer der Zeit
Mit dem Staube der Unterwerfung Charezm's.
Es liegen dort viele Fromme und Heilige begraben,
Von Mausoleen strotzt der Boden Charezm's.
Es kennt das Land kein Leid' und Schad
Die Rosen blühen auf den Dornen in Charezm.
Der Sokrat der Zeit der grosse Ben Ali (Avicenna)
Ist durch Weisheit aufgeklärt in Charezm (?)
Selbst die Himmelsfeste wollt' als Beispiel ich anführen;
Sie ist in Schatten gestellt durch Charezm.
Es hiesse dem Paradies einen Schimpf anthun
Wollte Jemand beleidigen Charezm.

Chiwa, diesem Mittelpunkte der Welt
Sind eine Zier die Vorzüge Charezm's.
Hundert Jahre würden kaum genügen,
Um zu verkünden das Lob Charezm's.
Das grösste Lob ist wohl, dass unser Fürst,
Der glückliche Herrscher Charezm's
Der König der Könige Rehim Sultan
Mit Glanz überschüttet Charezm.
Durch seinen Edelsinn und Erhabenheit hat sich vermehrt
In der ganzen Welt der Glanz Charezm's.
Mit der Blüthe seiner Gerechtigkeit hat sich geziert
Gleich dem Antlitz der Holden das Land Charezm's.
Vom Glücke seines Sternes ist gesegnet
In des Lebens und Genusses Fülle ganz Charezm.
Ja von seiner Gerechtigkeit erblüht die ganze Welt
Nicht nur allein das Land Charezm's.

O du! durch dessen Gerechtigkeit befestigt geworden
Der erhabene Bau des Landes von Charezm
Und o du! durch dessen Huld reich geworden
Der Allerärmste im Lande Charezm!
Höher als der Himmel hat sich erhoben
Dein Juwelen-geschmückter Thron in Charezm.
Durch den Adel deiner Jugend hat sich erhöht
Ueber alle Himmel der Werth von Charezm.
Ja Edens Fluren sind in Schatten gestellt,
Seitdem zu deinem Sitze du erkoren Charezm.
Durch dich ist Chiwa nun geadelt
Und alles sehnt sich nach Charezm.
Durch die Schärfe deines Schwertes ist gefüllt
Mit Feindes Häuptern das Land Charezm.
Die Fahnen, die deine Truppen in der Welt entfaltet,
Haben im Glanze erhöht das Land Charezm.
Durch die Hoffnung deiner Huld angelockt,
Schmachtet die ganze Welt nach Charezm.
Von der Blume deiner Huld begeistert,

Lobpreiset alle Welt Charezm.
Aeusserst süss ist deine Huld,
Gleich den saftigen Früchten Charezm's.
Ueberströmend ist deine Grossmuth und Gnade,
Gleich den Strömen in Charezm.
Denn unerschöpflich gestalten sich
In deiner Hand die Schätze Charezm's.
Vom Frühling deines Edelsinnes
Strotzt von Anmuth fortwährend Charezm.
Es betet Munis für dein stetes Glück,
O du erhabener Fürst Charezm's!
Das Glück sei dir stets günstig,
Solang auf Erden ist ein Charezm.

Zum Lobe des Prinzen Mehemmed Rehim.

ایا بیک دوران محمد رحیم   جهان اهلی باشیغه ظل کریم
جهاندا رلیق برجی ننک اختری   جوان بختلیق درجی نینک کوهری
سرافرازلار باشیغه زیب تاج   سر افکندەلار کلبه سیغه سرّاج
حیا کلبنی نینک کل تازه سی   ادب شاهیدی نینک یوز غازه سی
بلاغتدا طوطی شکر فشان   فصا حت دا عیسی معجز بیان
کیچیک فعلینک لیک اولوغ قدرلیک   هلال ولی ایلاکان بدرلیق
اتانک کیم عوض جمجاه ایدی   امارت سپهری اوزه ماه ایدی
قیلیب قهری دشمننی زیر وزبر   بولوب دوستلار لطفیدین بهره بر
سپهدرالیق کو سینی قاقتوروب   جهان اهلین اوز اغز ینه باقتوروب
بیروب تنکری انینک مرادیچه کام   کوروب خلقدین کامیچه احترام
مسلما نلیق ایوانین اباد ایتیب   ضلالت مضیقی نی برباد ایتیب
مینک ایکی یوز اون سکیزدا اولغاندا ایل   دو شنبەک ذو لحجه غه غرّه بیل
جهاندین کتارنی خیال ایلدی   بقا ملکی کا انتقال ایلادی
کراول ایلادی ارزوی بهشت   جهان ایلیکا دوزخ کیبی بولدی زشت
کراول عالم ایشیدین فراغ   اولوس کونکیکا سالدی داغ اوزره داغ
فراقیدا عالم غه شورش توشوب   عزا سیغه ایل اولکالی یاوشوب
سپاهی توزوب سروریم دیب خروش   رعیت بیکم دیب قیلیب ترک هوس

توکوب اشک حتی که کردون یوزی — بولوب غرق اول اشک ایله یر یوزی
مصیبت ارا بولدی عالم نهان — مکر اشکار اولدی اخر زمان
انکا قیلیب رحمت بی عدد — قبول ایلا سون قیلما سون هیچ رد
بهشت ایچره تاپسون مقام بلند — لقا شربتیدین بولوب بهره مند
سین ایلاب دعا روحیغه صبح وشام — تیلاب جانیغه رحمت بر دوام
مونونکدیک اوزونکنی حزین قیلما کوب — کونکول ماتمیدین غمین قیلما
نیدین کیم بوایش دور خدا قسمتی — رضا قسمتیغه اولوش دولتی
که کیلسه بلا صبر قیلماق کیراک — مقام رضادا تاپیلماق کیراک
که یالغور سنکا یتکان ایرماس بو غم — اتالار غه بولدی اتالار عدم
کیشی کیم باغیدا جهان قویدی کام — چیقار غه کلی اوزمای ایلار خرام
کیشی یوقتورور دهر دین کیتماکان — فنا منزلی ساری عزم ایتماکان
چو مونداق ایسه فرصت زنده لیک — قلیب صبر قیلماق کیراک بنده لیک
یانا اولکه اقبال سرمایه سی — جهانکیرلیک تاجی پیرایه سی
امیر فلک قدر کشورکشای — اغانک ایلتوزار بیک فرخنده رای
اتانک اور نیدا مسندار ایرور — امارت سریریدا دارا ایرور
ایرور دولت اولغیدین هم زیاد — تاپیب هر نه کیم عقده اولسه کشاد
اتانک دیک ایتار مهربانلیغ مدام — اغا واینی کا قیلیب احترام
انینک دولتی دور سنینک دولتینک — اننیک حشمتی دور سنینک حشمتینک
خدا شکریغه شاکر اول دمبدم — عنایاتینی انکلا غیل مغتنم
اکر تاپسه سروی شکسته زوال — نهال سهی لارغه یتسون کمال
وکر کهنه شاخی غه یتسه خزان — کل تازه‌لار جلوه قیلسون عیان
عرض حالیم ایشیت پرپزادیم — باغ عمریدا سرو ازادیم
سنکا اولکونکه بیردی تنکری وجود — منکا عشقینکدا توتتی جام شهود
عنبرین ساچینکا اسیر اولدوم — خیل سوداغه دستکیر اولدوم
قید زلفینکغه پای پست اولدوم — تیلبه لیک توفرا غیغه پست او لدوم
صفحه جبهنکا نکاه ایتدیم — عقل عنوا نینی تباه ایتدیم
قاشلا رینک کوردوم اول صف که هلال — شوقینک اینتی قدیم هلال مثال
جانیمدا یاغدی کرفیکینک دین اوق — زخمی اولدوم ولی نمایان یوق
کوزلار ینک الیدا ذلیل اولدوم — غمزه تیغی ببیله قتیل اولدوم
افتاب روحینککا کوز سالدیم — ذره دیک اضطراب ارا قالدیم

قولاقینک حلقه سیغه بیردیم کوش   بنده بولذوم قاپونکدا حلقه بکوش
کیچیک اغز ینک‌نی ایلادیم فکرین   ورد قیلدیم کهی عدم ذکرین
لبلا رینک سورماق ارزو قیلدیم   تازه جان تاپتیم ابرو قیلدیم
سوز تیلینک دین ایشیتیم ایلا که قند   تیلیم اولدی سوز ینکدا شکر بند
غنچه ینکلیک تبسمینک کوردوم   برک کل لارنی ییلکا ساوردیم
زقنینکا اسیر قیلدیم جان   باغ غه راجع ایلادیم زندان
عاج دیک بوینونکا نظر سوردیم   صبح خواره سینی سیندوردیم
ساعد وساقینکا بولوب ناظر   ید بیضانی انکلادیم ظاهر
شوق پنچینک قیلیب قوی قلاب   پنچه مهرغه یتوردیم تاب
عرضه صدرینک اوزره قیلدیم سیر   ایلادیم ترک وادی شروخیر
قامتینک سروی ایلابان جولان   قیلدی کونکلو منی قمری نالان
زلفی تاری کببی اینچکه بیلینک   پرغمیم فکرات ایچره ایلادی مینینک
فکرتیم یتتی سیم ساقینک غه   جان قیلدیم نثار اياقینک غه
بولدی نابود عشق بودی ارا   عضو عضویم وجودی سرتاپا
ساعتی تاپماسام وصالینک نی   لحظه کورماسام جمالینک نی
بیر دورور باغ بیرله دام منکا   تینک دورور صبح بیرله شام منکا
سین سزین طاقت قراریم یوق   اه چیکماکدا اختیاریم یوق
یوقتور عاشقی منکا مانند   اوزما ای یار رشته پیوند
سندین اوزکا منکا کیشی یوقتور   عشقدین اوزکا وارشیم یوقتور
بندهٔ من وفا بیله مشغول   سین داغی خواجه لیق نی ایله قبول
بنده من قویمیشام جنابینکا یوز   سین داغی منکا خواجه لیق کورکوز
سالما کوز دین منی نکه یانکلیغ   پایمال ایتمه خاک ره یانکلیغ
جامیم ایت وصل راحیدین رنکین   کامیم ایت لطف جامیدین شیرین
مونسینک من همیشه مونس بول   مجلسیم ایچره شمع مجلس بول

O Fürst der Zeiten du, Mehemmed Rehim!
O du holder Schatten über dem Haupte der Menschheit,
Du Stern an der Zinne der Herrschaft,
Du Juwel am Gipfel des Jugendglückes!
Du bist der Schönheit Krone am Haupte der Erhabenen,
Du bist der Retter in der Hütte der Unglückseligkeit.
Du bist die Rose am Strauche der Bescheidenheit,

Du die Wangenpracht am Gesichte der Sittenschönheit;
In Beredsamkeit ein zuckerstreuender Papagei,
In der Redekunst ein wunderwirkender Jesus.
Klein ist deine That, aber gross ihr Werth,
Ein Halbmond, doch strahlend wie der Vollmond.
Dein Vater, ein Stellvertreter auf Dschems hohem Throne,
Ein strahlender Mond am Himmel der Herrschaft —
Er hat der Feinde Macht gebrochen und vernichtet,
Seiner Freunde Schaar mit reicher Huld beschert.
Dort, wo die Heerestrommel er ertönen liess,
Hat Allewelt in Unterwürfigkeit sich ihm ergeben.
Gott liess alle seine Wünsche ihm gewähren
Und seinem Wunsche nach ehrte ihn hoch sein Volk;
Der Bau des Islams erblühte unter ihm,
Die Schlucht der Gottlosigkeit zerstörte er ganz.
Und im Jahre Tausend zweihundert und achtzehn,
An einem Montag im Anfang des Monats Zilhidže —
Da dachte er aus dieser Welt zu ziehen
Und ging auch ins Reich der Ewigkeit über.
Er hatte wohl nach dem Paradiese sich gesehnt,
Doch den Zurückgebliebenen ward eine Helle dies.
Er hat vom Weltengetümmel Ruhe gefunden,
Doch im Herzen seines Volkes wuchs Schmerz auf Schmerz.
Getrennt von ihm ist Allewelt verwirrt geworden,
In der Trauer um ihn ist alles dem Sterben nah.
Ach, wo ist unser Anführer! klagt die Armee,
Wo ist unser Fürst! weint bitterlich das Volk.
Es flossen der Thränen so viele, dass Himmel
Und Erde, von der Zähren Masse überschwemmt,
In Bedrängniss die Welt, der Vernichtung nah,
Ein Bild des jüngsten Gerichtes gegeben hatte.
Ihm liess Gott Barmherzigkeit zutheil werden;
Er möge nun jenseits huldvolle Aufnahme finden,
Er möge im Paradiese des vornehmen Platzes
Und der Begegnung süssen Trankes theilhaftig werden!
Du bete für seine Seelenruhe Tag und Nacht,

Erflehe von Gott Barmherzigkeit für ihn,
Sonst aber betrübe dein Herz nicht zu sehr,
Quäle in Trauer deinen Sinn nicht zu viel.
Denn sieh! dass so geschehen, ist Gottes Wille
Und mit Gottes Wille zufrieden sein, ist des Volkes Glück.
Geduldig müssen wir das Unglück hinnehmen,
Der Heimsuchung mit Ergebung begegnen.
Nicht dich allein hat dieses Unglück getroffen!
Alle Väter haben ihren Vater verloren.
So viele, die an dieser Weltenflur mit Leidenschaft hangen,
Haben ohne Rosen pflücken zu können von dannen ziehen müssen.
Es gibt keinen den die Zeit verschont,
Der nicht seinen Weg gegen das Heim der Vernichtung genommen.
Wenn denn so, und das Leben uns beschert worden,
Sei Geduld des Erdgeborenen Pflicht.
Sieh! es ist des Glückes Hauptvermögen,
Der Weltenherrschaft Kronenschmuck
An deinen erlauchten Bruder Iltüzer Chan,
Den erhabenen weltenbezwingenden Herrscher übergangen.
Er nimmt den Thron deines Vaters ein,
Er hat auf dem Fürstensitze sich niedergelassen;
Es hat die Herrlichkeit noch zugenommen
Und so manche Schwierigkeit sich friedlich gelöst.
Er übt Mildthätigkeit gleich deinem Vater
Und er ehrt seine älteren und jüngeren Geschwister.
Seine Herrschaft ist nun auch die deinige,
Sein Ansehen nun auch das deinige.
Gottesgnaden stets dankend und preisend,
Betrachte seine Huld als einen wahren Schatz.
Ist die schlanke Cypresse durch Verderben gebrochen,
Wird anderseitig des Sprösslings Wuchs erstarken;
Und ist über den alten Zweig der Herbst hereingebrochen,
So blühen anderseitig junge Rosen wieder frisch empor.
O höre mich an, du Perigeborener,
Du freie Cypresse im Garten des Lebens!
Vom Tage dass Gott dir die Existenz verliehen,

40 Hat er den Becher der Liebe zu dir mir dargereicht.
Ich bin Sklave deines ambraduftenden Haares geworden,
Bin ein Raub der wildesten Leidenschaften geworden.
Deiner Locken Ringe halten mich in Gefangenschaft
Und schmachtend liege ich am Boden des Liebeswahnsinnes.
Der Blick, den ich auf deine schöne Stirne geworfen,
Hat mich meiner Sinne ganz beraubt.
Und als ich den Halbmond deiner Brauen gesehen,
Da bin ich aus Liebesgram dem Halbmonde gleich gebogen worden.
Es regneten die Pfeile deiner Wimpern in mein Herz,
45 Verwundet bin ich, doch die Wunde ist nicht sichtbar.
Erniedrigt in deinen Augen, hat dennoch
Der Dolch deiner Wimpern mich tödtlich getroffen.
Ich blickte auf dein sonnengleiches Antlitz
Und zitterte in Verwirrung gleich einem Atom.
Deinem Ohrenkreise hab' ich mich zugeneigt
Und bin an deiner Pforte ein Sklave geworden.
Schon der Gedanke an deinen winzig kleinen Mund
Hat mich beinahe zur Vernichtung gebracht
Und von der Sehnsucht nach einem Kusse deiner Lippen
50 Wurde ich neu belebt und fühlte mich ausgezeichnet.
Zucker war das Wort, das ich von dir vernommen
Und zuckersüss ward von demselben mein Mund.
Als ich dein knospenähnliches Lächeln sah,
Hatte ich Rosenblätter in den Wind gestreut.
Dein Kinn hält mich gefangen,
Ein solch Gefängniss schätze ich höher als den Garten.
Mit einem Blick auf deinen elfenbeinernen Nacken
Konnte ich den Genuss des Morgens entbehren,
Und als ich deine Arme und Waden sah,
55 Da hatte ich recht Gottesmacht verstanden.
Die Sehnsucht nach dir hat den Liebesschmerz vermehrt,
Doch die Leidenschaft zu bekämpfen hab' ich die Kraft verloren.
Im Bewundern des Feldes deiner Brust,
Hab' ich das Thal des Guten und Bösen verlassen (?)
Es bewegte sich die Cypresse deines Wuchses

Und mein Herz ward eine girrende Taube.
Deine Lenden so dünn wie dein Lockenhaar,
Haben mit Sorgen und Kummer mich erfüllt.
Meine Gedanken fielen auf deine Silberwaden
Und die Seele fiel zu deinen Füssen nieder.
Im Bereich der Liebe verschwanden
Von Kopf bis Fuss alle Glieder meines Körpers.
Wenn eine Stunde kommt ohne deine Gegenwart,
Wenn ein Augenblick, ohne deine Schönheit zu sehen,
So dünkt finsterer Kerker mir der Garten
Und dunkle Nacht dünkt mir der Tag.
Ohne dich halt' ich es nicht aus
Und kann der steten Klagen mich nicht erwehren.
Ja es gibt keinen Verliebten, der mir gleicht —
O Theuerer! löse das Band der Freundschaft nicht.
Ich habe ja niemanden ausser dir,
Nur in der Liebe find' ich Beschäftigung.
Ich bin ein Sklave, der sich mit Treue befasst,
So nimm denn du die Rolle des Gebieters an.
Ich hab' als Sklave mich dir zugewendet,
Du solltest nun als Gebieter dich zeigen.
Verliere mich nicht vor den Augen gleich einem Punkte,
Zertritt mich nicht gleich dem Strassenstaub.
Färbe meinen Becher mit dem Weine der Liebe,
Versüsse meinen Gaumen mit dem Becher der Huld.
Ich bin Munis (Gefährte), sei auch du ein Gefährte,
Sei die leuchtende Fackel meines Kreises!

Ghazel.

هر طرف ایلادینک پریشان ساچ   جانغه قویدینک توزاغ قولاچ قولاچ
مین هم اوترک قول لارینکدین مین   حالیمه باقغیل ای کوزی قیماچ
عشقا اهلین تیلار سین اغیارینک   سور یغاج اوروب بیرایکی یغاج
خوان دیدار ینکا کیشی نیلاما   بار بو عالم دا مین کیبی کوزی اج
که تونیم دشت گاه تاغ ایتاکی   مین شیدانی دیمانکیز یالانکاج
شیخ لار بزمیدین قاچیب کیلدیم   دیر پری توروب ایشیک نی اچ

یخشی دور شاه قرص شربتیدین   فقر ایچره اتالا واوماچ
کنج عزلت بهشت ایرور مونس   کیچ جهاندین داغی اولو سدین قاچ

Indem du dein Haar nach allen Richtungen hin zerstreuest,
Hast du Herzen zu fangen ellenlange Schlingen ausgelegt.
Ich bin auch einer deiner türkischen Leibeigenen,
O du schelmischen Auges, sieh mich doch an!
Willst du standhafte Liebe, so musst du die Nebenbuhler
Mit Prügeln auf einige Meilen[1] weit vertreiben.
Lade niemanden zur Tafel deiner Liebe ein,
Denn es gibt wohl kaum in der Welt einen so Hungerigen wie ich.
Bald kleide in der Steppe, bald in Berges Saume ich mich,
Nennt daher mich armen Verwirrten keinesfalls nackt.
Aus der Gesellschaft der Frommen bin ich entwichen,
Du Pir der Weinstube, mache die Thür mir auf!
Besser als der Sorbet von der Königstafel,
Mundet die Mehlsuppe[2] der Armuth mir.
Der Einsamkeit Winkel dünkt Munis ein Paradies,
Entsag der Welt und vor den Menschen entflieh!

Die Schwarzäugige.

یاریم اول جادو وانه ای قراکوز   لطف قیل پیکرانه ای قراکوز
کوز قرا قیلما غیل قانیغه   قانیم ایچ قانه قانه ای قراکوز
اشك ایماس کیم کوزوم اياقینکا   در ساچار دانه دانه ای قراکوز
منکا می حسر تینکدین قان یوتاق   ناله چیکماك ترانه ای قراکوز
قرا زلفینك قیزبل عذار اوزره   دود اوتدین نشانه ای قراکوز
نیکا اهیم نی سین ایشیتماس سین   دردیم اولمش فسانه ای قراکوز
دوزخ کیبی اوتی اورار جاندین   اوتلوغ اهیم زبانه ای قراکوز
قراکوز لار جهاندا کوبدور لیك   سین تورور سین یکانه ای قراکوز
انتظارینکدین اولکالی یتدیم   کیل وقیلما بهانه ای قراکوز
کوزومه تیره قیلما عالم نی   اورما زلفینکغه شانه ای قراکوز
اورتانور بلبل ایلاسا مونس   ناله عاشقانه ای قراکوز

---

[1] Wortspiel zwischen *jigač* = Stock und *jigač* = Meile.

[2] *Atala* und *umač* sind Synonyme. Ersteres bedeutet eine dicke Suppe, letzteres Mehlsuppe.

O zaubervolle Freundin, o Schwarzäugige!
Uebe Huld und Gnade du Schwarzäugige!
Schwärz nicht das Aug mit seinem Blute,
Trink lieber satt an meinem Blute dich, o Schwarzäugige!
Nicht Thränen rollen aus meinem Auge zu deinen Füssen,
Sondern reine Perlenkörner sind's, o Schwarzäugige!
Aus Liebesgram muss ich mein Herzensblut trinken,
In ewigen Klagen mich ergehen, o Schwarzäugige!
Die schwarzen Locken auf deinen rothen Wangen —
Sie sind vom Liebesfeuer aufsteigender Rauch, o Schwarzäugige!
Warum hörst du mein Weherufen nicht an?
Zur Mythe ist mein Liebesgram geworden, o Schwarzäugige!
Wie aus der Höllenesse schlägt aus meiner Seele
Die Flamme des Liebesschmerzes empor, o Schwarzäugige!
Schwarzäugige gibts in der Welt gar viele,
Doch so wie du ist keine, o Schwarzäugige!
Aus Sehnsucht nach dir vergehe ich schier,
O komm, gebrauch keine Ausflüchte, du Schwarzäugige!
Verdunkle nicht die Welt vor meinem Blicke,
Ziehe nicht den Kamm durch deine Locken, o Schwarzäugige!
Es entbrennt in Liebe der Sprosser, wenn Munis
Seine Klagelieder anstimmt, o du Schwarzäugige!

Ghazel A.

باردیم سر کوینکغه وحرمان بیله یاندیم   وصلتنکنی تیلاب محنت هجران بیله یاندیم
باردیم لبه خندان بیله طوف حرمینکغه   غمکین کونکول ودیده کریان بیله یاندیم
اغزینکنی تیلاب زلفینکا جان بولدی کرفتار   دلجمع باریب حال پریشان بیله یاندیم
میندین اثری ایستامانکیز جز بر اوج کول   کیم عشق کیبی اتش سوزان بیله یاندیم
مونس کیبی وصلینک تیلاب تاپمادیم اخر   مقصودیما بر یتمادیم ارمان بیله یاندیم

Ghazel B.

کوز ینکدین ایلا نای ای مهر مانیم   باقیب احوالیمه آل خسته جانیم
قاشیمه بردم ایلدین یاشورون کیل   عیان ایلای سنکا درد نهانیم
عجب کلریز لیک قیلمیش سین اظهار   که تیغینکدین تامار برلحظه قانیم
ایاقیکغه فدا ایلای باشیم نی   خرامی قیل بو یان سرو روانیم

منی قاوما سر کوینکدین ای جان   که اول ییر دور منینک دار الامانیم
قیلور مونس بیریب جان میزبانلیغ   اکر بولسانک بناکاه مهمانیم

A

Ich zog zu deinem Wohnort hin und hoffnungslos kehrt' ich zurück,
Dich wollte ich sehen und mit Liebesgram kehrt' ich zurück.
Fröhlich und lachend zog ich zu deinem Tempel hin,
Doch betrübten Herzens und thränenden Auges kehrte ich zurück.
Deine Lippen suchend ward von deinen Locken ich gefangen;
Festen Muthes ging ich hin, doch zerstört kehrt' ich zurück.
Suchet nicht meine Spur, ich bin blos eine Handvoll Asche.
Denn von der Liebesgluth verzehrt kehrt' ich zurück.
Als Munis (Gefährte) spähte ich nach dir, doch fand ich dich nicht;
Ich habe meinen Wunsch nicht erreicht und mit Sehnsucht kehrt' ich zurück.

B

O Allerliebste, lass an deinem Auge mich erquicken,
Betrachte meinen Zustand und nimm meine kranke Seele.
Im Geheimen komm zu mir auf einen Augenblick
Damit meinen verborgenen Schmerz ich dir kundgebe.
Ein gar sonderbares Rosenstreuen hast du gezeigt,
Indem von deinen Wimpern du mein Blut triefen liessest.
Möge mein Haupt ein Opfer deines Fussstaubes werden,
O holde Cypresse du, nähere dich mir!
Verjage mich nicht von deinem Heim, o Theuere,
Denn dort ist mein Seelenheil und Glück.
Fern von der Blumenzier deines Antlitzes pflegt Morgens
Mein Klagelied der Sprosser Gesang zu übertönen.
Das Leben opfernd möchte Munis Gastfreundschaft üben,
Wolltest du als sein Gast ihn überraschen.

Ghazel.

ال نقابینک نی جمالینک اشکار ایلاکیل
عالم اهلی کوزلارین محو تماشا ایلاکیل
سین که جانلار جانی سینسیز اولوک من هجرارا
کیل روان بیر دم حزین جانیم نی مأوا ایلاکیل
کوزلارین عالم ایلی نینک تیره قیلدی شام هجر

افتاب عار ضینک نی عالم ارا ایلاکیــــــــــل
ناتوا نلیغ دین اولوب من هجر اندوهی بیلــه
سوز بیله روح الله اعجازینی احیا ایلاکیـــــل
درد وغم تاشی بیله باشیم ایرور یولونکدا کـــرد
سیکراتیب ات ییل دیک انی جرخ فرسا ایلاکیل
روضه رضواندین ارتوقدر سرکو یینک سینینک
اول مقام دلکشا ایچره منی جا ایلاکیـــــــل
جانفزا شیرین لبینک هجریدا دور من تلخکام
لطف ایتیب نوشی منی اندین شکرخا ایلاکیل
اسرو بیپروالیغینکدین بولمشام اشفته حـــال
بر ترحّم کورکوزوب حالیم غه پروا ایلاکیـــــل
نی حضوری سینسزین حاصل دورور نی راحتی
کیل حضور ینک نی کونکولکا راحت افزا ایلاکیل
ذره دیک مونس یوزینک هجریدا ناپیدا ایـــرور
ای قویاشیم اچ جمالینک انی پیدا ایلاکیـــل

Lüfte deinen Schleier, lass deine Schönheit erstrahlen
Und blende der Menschen Blick!
Du Seele der Seelen, ohne dich bin ich todt aus Trennungsgram —
O komm, belebe auf einen Augenblick meine trauernde Seele du!
Durch dein Fernbleiben hat das Auge der Menschen sich verdunkelt,
Mit der Sonne deines Antlitzes beleuchte nun die Welt!
Kraftlos sieche ich hin im Schmerze der Trennung von dir,
Mit deinem Worte, mit diesem Geiste der Gotteswunder belebe mich nun!
Des Kummers Stein hat mein Haupt gleich Staub zermalmt,
Mit Windesschnelle hüpfend, o lass mich in Glück aufleben!
Dein Heim ist schöner als alle Edensfluren,
O bring in diesem reizenden Orte mich unter!
Getrennt von deinen süssen lebenspendenden Lippen ward bitterer Wermuth mir zutheil. —
Hab' Gnade und mit dem Lebenstrank versüsse nun meinen Mund!
Deine kalte Gleichgiltigkeit hat mich betrübt und verwirrt gemacht,
O hab' Erbarmen und nimm dich meiner, des Verlass'nen, an!
Ohne dich ist weder Rast noch Ruhe möglich,

O komm, und durch deine Gegenwart besänftige mein Herz!
Munis ist fern von dir dem Atome gleich unsichtbar geworden,
O meine Sonne! öffne deine Schönheit und lass' ihn wieder sichtbar werden!

Zum Lobe Chiwa's.

خیوق که نزاهت ده کلستان جهانـــدور   حورا هر طرفده کیبی یوز افت جانـــدر
خواهرزم که جانبخش نورور اب هواســی   اول تنغه مشابه دور وبو روح نشانـــدور
هر تازه چمن زار که سر سبز دور انـــدا   رشك ارم وغیرت بستان جنانـــدور
نسیمید ین اریغلاری کیم کیلدی اریغـراق   جان شربتی پیوسته الار ایچره روانـــدور
باغاتیدا اشجار توتوب میوه سی امـــا   لذات ارا شیرین دورور اندین نه کمانـــدور
جیرانلاری جان کوزیدیك شوخ دلاشـــوب   جابکلیك ارا ایلا که عمر کذا رانـــدور
صحرا لاری برك کلیدین تاپان زیـــب   هر ساریدا یوز نوع چمن زار عیانـــدور
پیش قلعه سی معمور دورور یتی فلکدیـن   هر قریه سی وسعت ارا طرفه جهانـــدور
قورغانی اوتوب رفعت ارا اوج فلکدیـــن   باروسی اوزه چیقغالی کاه کشانـــدور
هر زروه سی بربرج دورور جرخ برین غـــا   هر برجیدا خورشید ایلا ای غه قرانـــدور
هر کوچه دلجوی خیابان ارم دیـــك   هر قصری فلك کنبدیغه طعن زنانـــدور
اباد دورور مدرسه لاردین اویی یانکلیـــغ   جار الله الار صحنی دا بیر کافیه خوانـــدور
محبو بلاری بارچه دل اراو وفاجـــوی   شمشاد قد ولاله رخ وغنچه دهانـــدور
که طبع کشا نکته بیلا ایلکا شکرریـــز   که عطر فزا زلف بیله مشکفشانـــدور
که وصلتدین بیدلیغه کام روالیـــق   که فرقتیدین عاشقی غه اه افغانـــدور
بازاری هجومیدین اولوب حشر نمونـــه   ارا سته هر جانبی یوز نوع دکانـــدور
اندین تاپیلیب هر نه کونکولغه مرغـــوب   هر جنسی مطاعیغه خریدار جهانـــدور
سکانی هنر اهلی وروشندل وپرفـــن   معنی رس وقت اثر شوخ زمانـــدور
بارچه تاپیبان دولت ارا کام روانلیـــق   محتاجلیق اول لحظه دا بی نام ونشانـــدور
یاز دا باریغه کلشن عشرت ارا کلکشـــت   قیشدا باریغه بزم طرب ایچره مکانـــدور
کویا توره بیك قوی اقبال وجـــودی   بو کشور ایلیکا سبب امن امانـــدور
فرخنداتی خاتم دولت اوزه انینـــك   شهزاده الله قولی بیك توره جانـــدور
نور بصر جاه مه برج خلافـــت   یعنی کهر افسردارای زمانـــدور
بوبکر صفات علی اخلاق عمر عـــدل   عثمان حسب اسکندر ادب حضر نشاندور
بهرام شکوهی که قیان بولسه عنان تـــات   اقبال ظفر ایکی رکابیدا دوانـــدور

حاتم کرمی کیم کف احسانین اچـــــادور تاراج کر لجّه غارت کرکانـــــــــــدور
قدری اولوغ وعقل دورپیر ولیکیـــــــن یاشی کیبی فعلی کیچیک بختی جوانـــدور
اولوغ فضایل انینک الیدا بولوب حـــــل حکمت اثر وفعل شعار همه دانـــــدور
احبار یراقلیق قیلادور نکته غایـــــــب کونکول کیل ایمدی سوزنی مخاطب ساری یاندور
شاید بو نیت شرفیدین یتا الغـــــــای مونس که حضوریغه همیشه نکرانـــــدور

Chiwa, das in Zartheit eine Rosenflur der Welt,
Ist gleich den Huris in jeder Richtung mit hundert Zauber voll.
Charezm dessen Klima seelenerquickend ist,
Gleicht dem Körper und Chiwa ist sein Geist.
Jede grüne Flur und jeder Garten daselbst
Wetteifern mit Irem und mit des Paradieses Gärten.
Vom Zephir bewegt fliessen krystallreine Kanäle,
Gefüllt mit seelenerquickendem Nass in jeder Richtung hin.
Auf den Bäumen seiner Gärten wachsen Früchte,
Die in Süsse und Geschmack nicht ihres Gleichen finden.
Ihre Gazellen sind gleich den von Liebeständeleien vollen Augen
Und in Behendigkeit gleichen sie dem dahineilenden Leben.
Rosenlaub schmückt überall die Felder Chiwa's,
Nach jeder Richtung hin sind zahlreiche reizende Fluren sichtbar.
Seine Vororte[1] sind die blühendsten aller Himmelstriche,
Jedes Dorf gleicht in Räumlichkeit einer Welt.
Die Festung ragt hoch in das Firmament
Und ihre Zinnen grenzen an die Milchstrasse an.
Jede Stufe ist eine Erhöhung zur obersten Himmelskuppel
Und auf ihren Wällen begegnen Sonne und Mond sich stets.
Jede Strasse entzückt gleich den Alleen in Irems Garten
Und jedes Schloss beschämt des Himmels Kuppel.
Ihre Hochschulen und Häuser prangen in Pracht,
In ihnen wiederhallt Gotteswort in schönem Reimenschmuck.
Unter den Bäumen lustwandeln die treuesinnenden Holden
Mit Cypressenwuchs, Tulpengesicht und Knospenmunde,
Die bald mit Dichterkunst dem Volke Zucker streuen,
Bald wieder mit ihren duftreichen Locken Wohlgerüche verbreiten,

[1] *Piš-kala'* heisst in Mittelasien der zur Festung gehörende Bezirk.

Bald beglücken sie mit Neigung den in Liebe Entflammten,
Bald lassen sie wilde Klagen ob des Trennungsschmerzes ertönen.
Auf den Bazaren Chiwa's ist ein Gewimmel wie auf dem letzten Tage,
Zierliche Kaufläden erheben auf allen Seiten sich.
Was das Herz verlangt, ist daselbst zu finden
Und jede Waarengattung findet dort ihren Käufer.
Die Einwohner Chiwa's sind erhellt und kunstgesinnt,
Voll Verständnisses für die Zeit und voll der Lebenslust.
Alle haben in Wohlstand und Reichthum ihr Los gefunden
Und Armuth ist dort selbst dem Namen nach unbekannt.
Im Sommer lustwandelt alles im Hause der Genüsse,
Im Winter fröhnt alles fröhlichen Gelagen.
Es scheint, dass unter dem Glückessterne des Prinzen Törebeg[1]
Dieses Land ein Heim des Friedens und Segens geworden.
Sein auf dem Herrschaftssiegel prangender glorreicher Name
Ist ‚Prinz Allahkuli Beg, der allgeliebte Königssohn'.
Er ist das Augenlicht der Krone, der Mond am Giebel der Regierung,
Ja er ist das Kleinod im Diadem der Weltherrschaft!
In Charakter ein Abubekr, in Gemüth ein Ali, in Gerechtigkeit ein Omar,
In Ueberlegung ein Osman, in Gesittung ein Iskender, und dem Chider ähnlich —
Haftet Glück und Sieg an seinem Steigbügel
Wohin er auch immer seine Behramskraft zu richten pflegt,
(Ein Hatem, dort wo er die Hand der Mildthätigkeit öffnet,)
Verheert er alles, vom Wirbel des Krieges hingerissen,
Im Werthe gross, im Verstand ein Greis, ist jedoch
Sein Alter jung so wie sein Thun und fröhlich ist sein Glück.
In vielen grossen Vorzügen hat er sich entfaltet,
Bekannt ist ihm alles, was auf Weisheit und Energie sich bezieht.
Doch sieh! es beginnt der Faden der Erzählung sich zu verlieren,
Auf daher und wende das Wort dem Angesprochenen zu,
Damit du Munis! von der edlen Absicht geleitet,
Dahin gelangst, wo unverwandt dein Auge weilt.

[1] *Törebeg* (wörtl. Herr Prinz) ist in Chiwa der Titel des Thronfolgers.

Werth der Gerechtigkeit.

ثبات ایستا سانک ملك دنیایغه   عدالت بیله یت اولوس داد یغه
عدالت دین اولدی ایل اسایشی   ایل اسایشی ملك ارایشـــــــی
قایو ملك کیم شاهی عـــادل دورور   انکا بارچه ایل کونکلو مایل دورور
شرف کورکه شه دین عدالت چاغی   ایرور خلق خوشنود وخالق داغــی
هم ازاده وشلار بولوب بنده ســی   هم اعدای سرکش سرافکنده سی

Willst du Weltenglück und deine Herrschaft beständig machen,
So lass Gerechtigkeit dem Volke widerfahren.
Gerechtigkeit ist der Grundpfeiler des Friedens
Und Friede ist die grösste Zier eines Landes.
Ein Land, dessen Fürst Gerechtigkeit übt,
Dort ist das ganze Volk seinem Fürsten treu ergeben.
Sieh doch, durch den Gerechtigkeitssinn der Fürsten
Ist das Volk zufrieden, und so auch Gott.
Die Gerechtigkeit macht aus Sklaven freie Männer
Und verwandelt trotzige Feinde in gehorsame Diener.

Bemerkungen zum Pahlavi-Pazand Glossary von Hoshangji-Haug.

Von

Friedrich Müller.[1]

S. 51. *aharmok.* — Unter diesem Worte bringt Haug über das Wort *Aharman* eine Reihe unbegründeter Behauptungen vor, die ich beleuchten zu müssen glaube. Gleich in der Note zu *Aharman* bemerkt er: ‚This word is generally explained as a corruption of the Zand *aṅrō mainyus;* but on a closer examination I found it to be of quite a different origin. If it were really a corruption of *aṅrō* (speak *angrō*) *mainyus,* it could never be *aharman* in Pahlavi or modern Persian, but according to analogies *angar-mīnū* or *angar-mīn.*‘ Dies ist unrichtig. Awestisch *aṅro* kann nur für *aṅhro* stehen (vgl. *hazaṅra-* = *hazaṅhra-* = altind. *sahasra-*), das im Altpersischen *ahra* lauten müsste. Aus altpersischem *ahra manijuš* resultirt aber regelrecht ein neupersisches اهرمن, armen. Արհմն, griech. Ἀρειμάνιος (Plutarch). Während nun das Wort *Aharman* auf den altpersischen

[1] Vgl. oben S. 76 ff. — Ich bedauere sehr durch meinen Aufsatz F. Justi zu der in den *Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 10. Juni 1892, Nr. 12 abgedruckten Reclamation Anlass gegeben zu haben. — Ich hatte sein Glossar zum Bundehesh früher oft zu benützen die Gelegenheit gehabt, habe aber nun seit vielen Jahren blos den Text des Bundehesh angesehen. Mir war ganz entfallen, dass Justi das Wörterverzeichniss Anquetil du Perron's in sein Glossar aufgenommen hat. — Ich gestehe daher unbedenklich Justi in jenen Fällen, wo meine Erklärung mit der seinigen zusammentrifft, die Priorität zu. — Dagegen kann ich Manchem, was Justi in dem oben citirten Artikel der *Göttinger Gelehrten Anzeigen* gegen meine Erklärungen bemerkt, nicht beistimmen.

Sprachschatz zu beziehen ist, geht der im Pahlawi zur Bezeichnung des bösen Geistes vorkommende Ausdruck ווסג גרוי auf die Sprache des Awesta zurück. Ich halte ווסג גרוי für eine alte Verschreibung von ווסג גרוי, das ich *aṅrāk mīnūg* lese und mit *aṅro mainjuš* identificire. — Haug bemerkt in der Note weiter: ‚*Aharman* is a purely Semitic word; *man* is well known in the Pahlavi as a suffix added to nouns; *ahar* seems to be identical with Arabic آخر, Hebr. אחר ‚another'. The word thus signifies simply ‚the other, second (spirit)'. — Dass man auf das Suffix *-man* sich nicht berufen kann, ist aus dieser *Zeitschrift*, Bd. III, S. 313 Jedermann klar. Der selige Haug verfiel öfter, wenn er sich in eine bestimmte Idee verrannt hatte, wie so viele geniale Männer, in reine Absurditäten. Dies beweisen seine Bemerkungen über סאיוג, סאוג (S. 49) und ויוג (S. 162). Statt in diesen Worten einfach die neupersischen Ausdrücke آئينه, يکى und نيك zu erkennen, leitet er dieselben aus den semitischen Sprachen ab. Ihm gilt סאיוג, das er (statt *aiwīnak*) *ayodūneh* liest, für ein Compositum von *aden* (= chald. הדין) und *īnūk* oder *īvanak*, das mit dem neupers. آئينه identisch sein soll. Das Wort סאוג *(aiwak)* spricht er *khaduk* aus. Es gilt ihm = chald. חד, versehen mit *u* ‚the sign of the nominative which is generally used in the status emphaticus of the numerals in the Assyrian' und einem ‚final *k*', das er im *Zand-Pahlavi Glossary,* pag. XXVI aus dem Assyrischen abzuleiten scheint. Das Wort ויוג *(nēwak)* sieht Haug (S. 162) gar für semitisch an. Er sagt darüber: ‚I doubt if it is identical with نيك, . . . but I cannot find a similar Semitic word, which conveys the same meaning.'

S. 55. *ahlob* סהלוב. — Dass man *ahraw* lesen muss, habe ich bereits 1871 in einem Aufsatze, betitelt ‚Eranica'. Wien. S. 10, Note (*Sitzungsberichte* der k. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl., Band LXVI) ausgesprochen. Vgl. de Harlez, *Manuel du Pehlevi.* Louvain. 1880. pag. VIII.

S. 55. *aiabārī, aiabāryā* סיבריא ‚assistance, help', offenbar = neupers. ياورى. Dazu bemerkt Haug: It is of Semitic origin; but it must be read *asbāryā,* in which case it is to be taken as an infinitive (or noun) of Afel of the root סבר *sebar* ‚to support, assist'; *yā*

is a termination of the infinitive in the Mandaean and Talmudic dialects; see NÖLDEKE, *Mundart der Mandaeer*, pag. 58. About the meaning of the word there can be no doubt, as it generally translates the Zand *avō* ‚help‘. Dies ist alles unbegründet. — Das Richtige über unser Wort und seine Verwandten findet sich in dieser *Zeitschrift,* Bd. v, S. 67 angegeben.

S. 56. *akbrīd* [Pahlavi]. — HAUG hat in der Beurtheilung dieses Wortes, sowie auch der folgenden Worte Recht, indem er ein Pferd darunter versteht. Diese Auffassung erscheint auch im Bombayer Farhang vom Jahre 1859, wo [Pahlavi] : سم = اسپ (اسك?) erklärt wird. Doch irrt sich HAUG darin, dass er meint, das persische Wort برید ‚found its way into the Latin *veredus* a post horse‘. Im Gegentheile, das Wort *veredus* ist aus dem Lateinischen ins Persische und dann auch ins Arabische übergegangen.

S. 58. *alīā* [Pahlavi], milk. — In *Burhān-i-qāṭi'* it is *albā*. Dazu bemerkt HAUG: Chald. חלבא ‚milk‘. The reading *albā* is only correct. In der Fussnote zu *Burhān-i-qāṭi'* heisst es: ‚It appears that this lexicographer as well as that of Jehāngīrī had some Pahlavi Glossary written in Persian (d. h. Arabic) characters where there are some letters of the same forms and figures. They can only be distinguished from each other by their definite dots as البا can be read *alyā* as well as *albā*; hence the mistake, which we now and then observe in their pronunciation.‘ Diese Folgerung ist, wie jeder Kenner des Pahlawi merkt, ganz unrichtig. Mittelst dieser Annahme können Formen wie [Pahlavi] = [Pahlavi], [Pahlavi] = [Pahlavi] nicht erklärt werden, da ۍ und ب, ک und ب von einander so abweichen, dass sie unmöglich mit einander verwechselt werden können. — Die Annahme eines Pahlawi-Glossars in arabisch-persischer Schrift ist also fallen zu lassen.

S. 60. *amūtīa* [Pahlavi], a servant, obedient worshipper, arab. مطیع *muṭī'*. Dazu bemerkt HAUG: ‚It cannot be traced to the Arab. مطیع, but is probably to be derived from the Chald. root חמט *khamaṭ* to bow down, to prostrate.‘ Beides ist unrichtig. — Die Bedeutung des Wortes ist nicht ‚obedient worshipper‘ oder dergleichen, sondern (vgl.

unter S. 143. *kōsheh* وانپو weiter unten) einfach ‚Palast-Diener‘ oder ‚Palast-Dienerin‘. Hier passt blos die letztere Bedeutung, da das Wort ܐܡܬܐ das aram. אמתא, ܐܡܬܐ repräsentirt.[1] Es entspricht der Bedeutung nach ganz dem türk. اودەلق in seinem ursprünglichen Sinne. Wegen des nach *m* stehenden *u* von ܐܡܬܐ sind ܐܡܬܐ, ܐܡܬ, ܐܡܬ zu vergleichen.

S. 61. *anāyōinīhā* ܐܢܐܝܘܝܢܝܗܐ ‚wrongfully‘. It is more properly read *anayinīnuihā* and to be derived from آئین ‚a rite, an institution‘ with the adjectival termination ین and the negative prefix an.‘ — Dies ist alles unrichtig. Das Wort ist *anaiwīnihā* zu lesen. Ueber die Etymologie sehe man nach in dieser *Zeitschrift,* Bd. iv, S. 354 und Bd. v, S. 76.

S. 70. *arkyā* ܐܪܟܝܐ ‚a river, a stream, a flowing channel, a mighty torrent‘. Pers. ارغا or ارغاو ‚a river‘. — Dazu bemerkt Haug: ‚The word appears to be of Semitic origin; but I cannot find corresponding words in the Semitic languages. The Arabic root غرق ‚to be immerged, submerged‘ stands nearest; thence غرقة ‚a well irrigated country‘ is derived. Perhaps the modern name of Babylonia, عراق *Irāq* is of the same origin, signifying the country which is well irrigated by the channels flowing from the two large rivers between which it is situated.‘ Dem kann ich nicht beistimmen, da ܐܪܟܝܐ unmöglich غرقة sein kann. Das Wort ܐܪܟܝܐ wird im *Glossary* S. 3, Zeile 2 als ܓܘܝ = جوی erklärt, das nicht, wie ich bisher geglaubt habe, dem awest. *waiδi-* = armen. վտակ entspricht, sondern das altpers. *juwijā* ‚Kanal‘ repräsentirt. Ich denke daher bei ܐܪܟܝܐ an ܦܠܓܐ, חלק, wornach der Kanal als eine ‚Abzweigung‘ des Flusses aufgefasst erscheint.

S. 73. *ashāgerd* ܐܫܐܓܪܕ ‚a scholar, a student, an apprentice, a disciple, a pupil, a boy-servant, a groom. Very likely this is the so-called pure Darī for the Persian word *shāgerd.*‘ Was soll diese Bemerkung bedeuten? Das Pahlawi-Wort ܐܫܐܓܪܕ ist identisch mit dem armenischen, dem Pahlawi selbst entlehnten աշակերտ, über dessen Etymologie man in dieser *Zeitschrift* Bd. v, S. 66 nachlesen möge.

[1] Diese richtige Identification hatte bereits Vullers (*Lex. Pers.-Lat.* ii, 1535, a) gefunden und Justi (*Glossar zum Bundehesh*, S. 72, a) von ihm angenommen. — Es wundert mich, dass Haug sie nicht beachtete.

S. 76. *atōt* שואוש ‚sharp, cutting, pointed‘. — Dazu bemerkt Haug: ‚It is clearly a past part. of a root *khatat* = חצץ ‚to cut‘, whence חֵץ ‚an arrow‘. Ich denke an aram. חדוד von חדד, arab. حدّ. An ש = *d* darf man nicht Anstoss nehmen. Nöldeke (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* xxiv, S. 727) schliesst sich Haug an und stellt dafür eine aramäische Form חטוט, ܚܛܘܛ, eine Nebenform von ܚܛܝܛ, auf.

S. 83. *avdūm* ܐܒܕܘܡ, a) adj. posterior, last, nowest, hindmost. b) adv. after, afterwards; behind, finally, at last, after all. c) the latter end, extremity, conclusion. Dieses Wort geht auf ein vorauszusetzendes awestisches *apotęma-* (Superlativ von *apa*), gebildet wie *apanotęma-* (Superlativ von *apana*) zurück.

S. 84. *avrusht* ܐܒܪܘܫܬ, hair. (Its original old Persian form appears to have been *ava-rushta* from *rudh* ‚to grove‘ + *ava*.) Dies scheint nicht richtig zu sein. Unmittelbar nach dem Kopfe (سر) steht: ܡܘܝ, ܓܘܫܬ ܡܘܝ, womit sicher das Haar (موی) gemeint ist. Dagegen steht zwischen Lippe und Zahn ܐܒܪܘܫܬ ܡܘܝ. Dies kann nur auf die Augenbrauen bezogen werden, wie denn auch das Bombayer Farhang vom Jahre 1859 ܐܒܪܘܫܬ = ابرو :ש setzt. Das Wort ܐܒܪܘܫܬ verhält sich zu ابرو wie كوشت zu awest. *gāu-* und ܓܘܫܬ (S. 161) zu awest. *mūϑra-*, altind. *mūtra-*. Es liegt also ein erweiterndes Suffix *-išt* vor (vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. iv, S. 258). Ueber das Suffix *-išt* vgl. J. Darmesteter, *Études Iraniennes* i, S. 278.

S. 86: *azdrōnatan* ܐܙܕܪܘܢܬܢ, to reap, to mow, to cut down, see *drūdan* und S. 100: *chadrōnatan* ܟܕܪܘܢܬܢ, to select, pick up, choose, gather, collect (as flowers, etc. from trees). Im *Glossary* S. 14, Z. 8 wird es = ܚܝܕܢ = چیدن angegeben. Diese beiden Verba habe ich bereits in meiner Abhandlung: ‚Beiträge zur Kritik und Erklärung des Minōīg-Chrat.‘ Wien. 1892. S. 39 (*Sitzungsberichte* der k. Akad. d. Wissensch., Philos.-hist. Classe, Band cxxv) aus צבר, אצבר erklärt.

S. 93. *bahūnatan* ܒܗܘܢܬܢ, to make, to perform. (The etymology is not clear.) Das Wort, das Cap. xx als Synonym von ܥܒܕܘܢܬܢ erscheint (ܥܒܕܘܢܬܢ ܒܗܘܢܬܢ ܘܥܒܕܘܢ) dürfte blos einem Fehler seine Entstehung verdanken. Es ist unzweifelhaft aus ܥܒܕܘܢܬܢ = עבד hervorgegangen.

S. 95. *barīn* [Pahlavi], a cut, a piece cutt off. Pers. برين und S. 99: *bōrīn* [Pahlavi], a time, a season; age, tense, space. Beide Worte sind von Haus identisch und sind von [Pahlavi] ‚to cut‘ = neupers. بريدن (S. 100) abzuleiten. Das Wort [Pahlavi] im Sinne des awest. *baχta-* (von *baž* ‚vertheilen‘, nicht *baz* wie Justi, *Zendw.* S. 209, b ansetzt) kommt im Vendidad öfter vor (vgl. diese *Zeitschrift* iii, S. 117).

S. 95. *bazgōnatan* [Pahlavi], to fly in the air (like birds), to flutter. Dazu bemerkt Haug: It is doubtful wether the word is correctly written. Die letztere Bemerkung ist richtig. Es steckt darin unzweifelhaft aram. פרח, ܦܪܚ und wir haben demnach [Pahlavi] zu schreiben. [Pahlavi] steht für [Pahlavi] in derselben Weise wie [Pahlavi] für [Pahlavi] und dass [Pahlavi] und [Pahlavi] miteinander oft verwechselt werden, ist eine bekannte Thatsache.

S. 96. *bādeh* [Pahlavi], wine, a cupful of wine. Pers. باده. Dieses Wort führen einige Etymologen auf *pā* ‚trinken‘ zurück. Diese Erklärung ist unrichtig, da neupersisches und Pahlawi *b* im Anlaute nicht aus *p* hervorgegangen sein kann.

S. 99. *bōtmāher* [Pahlavi], day after to-morrow. (This word is the contraction of *batimaher* and means ‚after to-morrow‘.) [Pahlavi], [Pahlavi] ist aram. מחר, ܡܚܪ. Was Haug unter *bati* versteht, ist mir nicht klar. Ich identificire es mit dem arab. بعد, wobei ع durch [Pahlavi] regelrecht wiedergegeben erscheint. — Justi (*Glossar zum Bundehesh* S. 87, a) denkt an syr. ܒܬܪ ܡܚܪ.

S. 101. *charboshyā* [Pahlavi], ‚an eagle, a black eagle‘. Ich weiss mit dem Worte nichts anzufangen. — Falls man [Pahlavi] statt [Pahlavi] lesen könnte, würde das Wort an das türkische قره قوش ‚schwarzer Adler‘ anklingen. Es müsste dann aus einem osttürkischen Dialect übernommen und wie ein aramäisches Lehnwort behandelt worden sein.

S. 103. *dabhōnastan* [Pahlavi], to give. This reading is incorrect; it seems it must be read *yehabbūnastan*. Dies ist alles unrichtig. An der betreffenden Stelle (S. 15, Zeile 11) steht [Pahlavi] [Pahlavi] *dabhōnastan khandīdan*. Das Wort bedeutet also gar nicht ‚geben‘, sondern ‚lachen‘. — Vgl. das Bombayer Farhang vom Jahre 1859 [Pahlavi]: [Pahlavi] خنديدن. Das Wort ist eine Verstümmlung von [Pahlavi] = aram. דחך, wobei das Köpfchen von [Pahlavi] von einem Abschreiber zu [Pahlavi]

umgestaltet wurde. — HAUG hat den Uebersetzungsfehler (S. 144) unter *khandīdan* verbessert und erklärt in den Nachträgen S. 265 ———, das er *yekhabkhūnstan* liest, für = יְחַוְּחוּן, von חַיֵּךְ, Pael von חוך. SACHAU (*Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellschaft* XXIV, S. 721) stimmt ihm bei und möchte *yehabhūn-dīdan* lesen, worin die Endung *-dīdan* eine Andeutung von خنديدن sein soll. — Vergl. dagegen diese *Zeitschrift*, Band III, S. 120.

S. 103. *dagar* ———, heavy, wightly, precious, dear, valuable. Dieses Wort hängt jedenfalls mit aram. תקל, arab. ثقل und mit dem S. 216 verzeichneten Verbum *takrōnatan* ——— (lies *takalanntann* = aram. תקל) zusammen. Anders SACHAU, der es (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* Bd. XXIV, S. 727) *ǵagar* liest und in Uebereinstimmung mit JUSTI (*Glossar zum Bundehesh,* S. 287, b) das semitische יקר darin erblickt.

S. 104. *daknyā* ———, according to *Burhān-i-qāṭi'* ,a palmtree', but if the next word ——— in the original Pahlavi translation be read mang and not mug, it then means ,plants, herbs, grass'. — Die Angabe *Burhān-i-qāṭi'*'s darf nicht angezweifelt werden, denn ——— entspricht völlig dem aram. דקלא, ܕܩܠܐ ,Dattelbaum, Palme' (vgl. VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* 1544, a und JUSTI, *Glossar zum Bundehesh* S. 140, b).

S. 110. *dīkā* ———, the beard. Ich habe S. 82 im Anschluss an SACHAU und JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 150, b) vermuthet, ——— sei aus ——— = aram. דקנא, ܕܩܢܐ verschrieben. Dies scheint nicht richtig zu sein. Ich glaube nun, dass die Form ursprünglich ——— war und dass daraus durch Verschreibung von ——— zu ——— die Form ——— entstanden ist.

S. 119. *garūjdman* ——— (vgl. oben S. 82). Im Bombayer Farhang vom Jahre 1859 finden wir S. ——— verzeichnet: ——— = بدخواه ودشمن, welches auf die Entstehung von دشمن im Sinne von شكم ein helles Licht wirft. ANQUETIL DU PERRON schreibt gar (s. HOSHANGJI-HAUG, *Pahlavi-Paz. Glossary* p. 259) *kardešman* = اشكم und (a. a. O. p. 258) *hešman* = شكم. Vgl. auch VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1550, a. Dass durch Unachtsamkeit der Copisten neue Formen fabricirt wurden, beweist z. B. auf S. ——— des Bombayer Farhang ——— = گريه ونوحه,

obschon auf derselben Seite weiter unten [Pahlavi] = کربه وسنور sich findet. Offenbar hat hier ein Schreiber کربه und کریه verwechselt und auf Grundlage dieser Verwechslung das Wort [Pahlavi] ([Pahlavi] schien ihm in diesem Sinne doch bedenklich) erfunden.[1]

S. 124. *hamhā, hamkhā* [Pahlavi], a friend, a companion; (some read it *hamkhāh*), Z. [Pahlavi], Sanskr. *sakhā*. Man lese [Pahlavi], das ich in dieser *Zeitschrift* v, 355 erklärt habe.

S. 131. *īzad* دکی = *avash* [Pahlavi]. Dazu bemerkt Haug: It is probably miswritten for کس *zīsh* ‚his'. Dies ist nicht richtig. Man lese د کی *i zag* als zwei Worte.

S. 140. *katas* [Pahlavi]. In der Bestimmung der Bedeutung stimme ich mit Haug überein; das Wort muss sich auf das Wasser-Element beziehen.[2] Haug versucht es gar nicht, das Wort auf seine Etymologie hin zu prüfen. Ich halte [Pahlavi] für [Pahlavi] verschrieben und identificire es mit aram. כתא, ܟܬܐ ‚Nachströmung, die der Ueberschwemmung folgende Wassermasse'. (Levy.)

S. 143. *kōsheh* [Pahlavi] ‚a devotee, a worshipper, a servant (male or female). — Dies ist eine willkürliche Annahme. Im *Glossary* S. 9, Zeile 8 steht: [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi]. Dies lautet: [Pahlavi] = کوشک پرستار; d. h. das Pahlawi Wort [Pahlavi] bedeutet soviel wie ‚Palast-Diener, Palast-Dienerin' (auf türkisch اودەجی und اودەلق). Das Wort *kōshak* [Pahlavi] wird unmittelbar vor unserem *kōsheh* in der Bedeutung ‚a palace, villa, castle, citadel' = pers. کوشک angeführt. Vgl. S. 60 *amūtīa* [Pahlavi], welches oben behandelt worden ist.[3]

S. 144. *kukamā*. Das Wort kommt im *Glossary* S. 12, Zeile 5 vor, wo es durch [Pahlavi] = neupers. آفتابه erklärt wird. Da es in dem Capitel steht, worin Bezeichnungen für Metalle vorkommen, so können

[1] Vgl. Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* ii, 1548, b.

[2] Dass Haug das Wort [Pahlavi] im Ganzen richtig bestimmt hat, beweist *Artāi-vīrāf-nāmak* xv, 12, wo [Pahlavi] parallel mit [Pahlavi] und [Pahlavi] auftritt. Auch die Stellen bei Justi (*Bundehesh* S. 202) 53, 7 und 61, 11 bestätigen diese Auffassung. In der Stelle 32, 1 ist wohl [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] zu lesen. Demnach muss die Bestimmung von [Pahlavi] als ‚klein', wie sie Justi a. a. O. gibt, fallen gelassen werden.

[3] Justi (*Glossar zum Bundehesh* S. 210, b) schreibt کوشی *kōšē*, das er mit chald. כושי = Kuschite = ‚schwarzer Sclave' identificirt.

wir annehmen, dass man ein aus Metall verfertigtes Gefäss darunter zu verstehen habe.[1] Ich erkläre ‎𐭥𐭥𐭪𐭬‎ aus dem griech. χάλκωμα, das mit dem Worte χαλκεῖον (im Arabischen خلقين) im Orient zur Bezeichnung von Metallkesseln oder kesselähnlichen Metallgefässen im Gebrauche gewesen sein muss.

S. 155. *masnā* ‎𐭬𐭮𐭭𐭠‎ wird im *Glossary* S. 10, Zeile 6 durch *maškār* ‎𐭬𐭱𐭪𐭥𐭫‎ erklärt, welches HOSHANGJI als ,the sheath of a sword or knife, a slip, a cover' fasst. Er bemerkt dazu: ,In D. J. and J. D. also a dagger, a poignard.' Dazu schreibt HAUG: ,It is the Persian equivalent of *masnā,* but its derivation is uncertain.' — HOSHANGJI's Erklärung ist ganz unrichtig. Dagegen kann uns die pag. 254 mitgetheilte Erklärung aus ANQUETIL DU PERRON, wornach *masnā* = سنگی سبزرنگ که کارد بدان تیز کنند ist, auf die richtige Spur führen. Darnach ist *masnā* weder eine ,Schwertscheide', noch ein ,Dolch', sondern einfach ein ,Schleifstein, Wetzstein', indem es das arab. مسنّ repräsentirt, wie schon JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 234, b) eingesehen hat. Mit diesem *masnā* hängt das pag. 259 angeführte *masnā* = محل ,a mansion, a house' nicht zusammen. Das letztere ist wohl nichts anderes als ein Fehler für *mašknā* = aram. משכנא, ܡܫܟܢܐ. Was ‎𐭬𐭱𐭪𐭥𐭫‎ eigentlich ist, vermag ich nicht anzugeben. Ich vermuthe *majākār* = neup. آبكار, im Sinne von ,Polirstein'.

S. 165. *nas'hōnatan* ‎𐭭𐭮𐭧𐭥𐭭𐭲𐭭‎, to twist, bend, distort, involve, wreath, or coil; in the *Burhān-i-qati'* it is translated پختن ,to cook', but that is decidely wrong, the author having, by mistake, written پختن for پیختن ,to twist', with latter signification is applicable to this word in many places throughout the Pahlawi litterature.' — Ohne diese Stellen der Pahlawi-Literatur zu kennen, können wir behaupten, dass dies alles unrichtig ist. Im *Glossary* S. 14, Zeile 9 steht ‎𐭭𐭮𐭧𐭥𐭭𐭲𐭭 𐭥𐭩𐭧𐭲𐭭‎ *nas'hōnatan vēkhtan.* Das Verbum ‎𐭥𐭩𐭧𐭲𐭭‎ kann nach persischen Lautgesetzen nicht = neup. پیختن sein, wie S. 232 angegeben wird, sondern nur بیختن. Darnach hat der *Burhān-i-qāti'* پختن nicht aus پیختن, sondern aus بیختن verschrieben, ein Fehler, den jeder Kenner

[1] VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1549, b verzeichnet كوكما sol = آفتاب und meint fortasse alia lectio vocis كوكبا. Ebenso JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 212, a).

neupersischer Manuscripte leicht begreift. Welches aramäische Verbum in [Pahlavi] ‚sieben' stecken mag, habe ich bis jetzt nicht herausbringen können. JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 249, a) schreibt نصخونتن = neup. ویختن ‚reinigen', das ich nicht kenne, und identificirt es mit aram. נצח. Dagegen spricht einerseits die Bedeutung, andererseits der Umstand, dass aram. צ im Pahlawi regelmässig durch [Pahlavi] vertreten ist. — Vgl. VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* 1553, a.

S. 174. *pāhlūm* [Pahlavi], first, principal. It generally translates the Z. *vahishta*. J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 138) führt mit Recht [Pahlavi], das auch als [Pahlavi] (vergl. [Pahlavi] und [Pahlavi]) auftritt, auf ein altpers. *partama-* zurück, das nicht, wie er meint, ein Synonym des awest. *fratęma-* = altpers. *fratama-*, sondern vielmehr eine dialectische Nebenform derselben ist. Das erschlossene altpers. *partama-* tritt uns nicht blos in dem biblischen פרתמים, sondern auch in dem armen. *փարթամ*[1] entgegen. Die Fortsetzung des awest. *fratęma-* ist im Pahlawi als [Pahlavi] (S. 116), Pazand *fradūm* vorhanden.

S. 175. *parbā* [Pahlavi], alive, living. Im *Glossary* S. 8, Zeile 2 wird es durch [Pahlavi] erklärt. HAUG bemerkt dazu: ‚This word is of no Iranian origin, as its Pazand is *zīvandak, zīvandeh* ‚living'. Its identification with فربه ‚fat' is inadmissible.' Er denkt an das assyr. *pal* ‚year, life' *palatu, baladu* ‚life, lifetime', von denen das erstere ihm für ein kasdo-scythisches Lehnwort gilt, welches die Assyrer in ihre Sprache aufgenommen haben. Nach ihm soll [Pahlavi] *palbā* gelesen werden, ein Fehler für *paltā, paldā*. — Ich kann diesen Ausführungen nicht beistimmen, sondern sehe [Pahlavi], wofür ANQUETIL DU PERRON *parbāī* hat, einfach für eine Verstümmelung von [Pahlavi] = neup. برپای an.

S. 176. *pardūn* [Pahlavi] ‚a punishment, a fine, mulcting'. Dies wird im *Glossary* S. 12, Zeile 8 durch *hushtāv, hoshtāp* [Pahlavi] (S. 129 ‚condign punishment, a fine') erklärt. Ich lese [Pahlavi] einfach *part* und [Pahlavi] *ōštāp*. Das erstere ist mit dem armen. *պարտք*, das letztere mit dem neup. شتاب, armen. *շտապ* identisch. Die beiden Ausdrücke müssen demnach ‚Verschuldung, drückende Schuld' bedeuten.

[1] Wäre *փարթամ* = awest. *fratęma-*, so müsste es nach den armenischen Lautgesetzen nothwendiger Weise *հրաթամ* oder *հրատամ* lauten.

S. 193. *rapmaman*, a slave, an inferior or low person. Dazu bemerkt HAUG: ‚The word appears to be connected in some way with the verb *rapmamōnatan;* it is probably derived from it in the same sense of ‚one who brings, or fetches what he has been ordered‘ i. e. a servant.‘ Dies ist nicht richtig, da zwar ein Verbum von einem semitischen Nomen, nicht aber ein semitisches Nomen von einem Verbum abgeleitet werden kann. — In Betreff von *rapmamōnatan* to bring, to adduce bemerkt HAUG: ‚No Semitic root can be adduced which bears a striking resemblance to it.‘ Er denkt vermuthungsweise an den Pael von בוא ‚to come‘, Caus. ‚to bring‘, vermehrt mit dem Präfix des Precativs oder Optativs *l.* Dabei steht *p* für *b* und *mm* vertritt *ww.* HAUG stellt die semitische Form, auf welche zurückgeht, als *libawwūn* ‚let them bring‘ auf. JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 155, a) bringt unser Wort mit chald. לפום zusammen, wornach Einer ist, ‚der sich nach dem Munde, Befehl Jemandes richtet‘.

Mit diesen Deductionen kann ich mich nicht einverstanden erklären. Meine Erklärung dieser räthselhaften Wortformen ist die folgende:

Durch *rapjā* = רביא, *rapītā* = רביתא, *kukpā* neben *kukbā* = aram. כוכבא, ܟܘܟܒܐ (vgl. auch *tābā* neben = aram. דהבא, ܕܗܒܐ) ist Pahl. *p* = semit. *b* sicher gestellt. — Ferner wird im Pahlawi die Verdoppelung der Labialen *p*, *b* oft durch ein nachgesetztes *m* angedeutet, z. B., das nicht *lababman,* sondern *libbeh* = aram. לבא, ܠܒܐ zu lesen ist. — Weitere Belege siehe weiter unten unter *tatmaman.* Darnach lese ich *rappeh* = *rabbeh* und identificire es mit aram. רבא, ܪܒܐ, das erstere im Sinne von רובא. — Von *rappeh* kommt, das *rappehantann* auszusprechen ist.

S. 205. *sazd*, strife, war. It is probably only miswritten, or mispronounced for *satīz,* Pers. ستيز. Das Wort kommt ebenso geschrieben im *Artāi-vīrāf-nāmak* I, 4 vor, wo es von Alexander heisst: . Von einer Verschreibung kann daher hier keine Rede sein. Im *Glossary* (164) wird das Wort wie hier *sazd* gelesen, aber mit سزگى richtig verglichen. سزگى ist

(VULLERS II, 295, b) ‚molestia, afflictio, infortunium'. Es ist daher سکد *sazg* zu lesen.[1]

S. 210. *shakītonatan* [Pahlavi]. Dieses Verbum steht im Capitel XV unter den Ausdrücken für Waffen nach dem Worte [Pahlavi] ‚Bogen' in derselben Weise, wie im Capitel XX unter den Verben Substantiva eingestreut sind, welche auf die im Verbum liegende Aussage sich beziehen. In Folge dessen muss das in Rede stehende Verbum [Pahlavi] mit dem Bogen zusammenhängen. Das Pazand-Aequivalent dafür ist [Pazand], das unmöglich = neupers. بستن sein kann, wie die Herausgeber glauben, da dieses Verbum im Pazand stets [Pazand] lautet und auch so lauten muss. Ich halte [Pahlavi] für eine Variante von [Pahlavi] = aram. שדא, ܫܕܐ und [Pazand] für einen Fehler für [Pazand] = neupers. دوختن.

S. 213. *shatnā* [Pahlavi]. Das Wort wird im *Glossary* S. 2, Zeile 5 durch [Pazand] erklärt, welches wohl das arabische خلا ‚Wüste' sein mag (S. 144). HAUG versucht es gar nicht [Pahlavi] zu erklären. Ich vermuthe in demselben einen alten Schreibfehler für [Pahlavi] = syr. ܕܫܬܐ, das dem iranischen [Pahlavi] = neup. دشت entstammt, und aus dem Aramäischen (gleich [Pazand]) wieder ins Pahlawi eingedrungen ist. JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 187, b) hält شتنا für = neup. خلا ‚Lehm', von welchem Worte aber VULLERS (*Lexicon Pers.-Lat.* I, S. 712, a) in dem citirten Verse des Dichters میر نظمی bemerkt, es sei blos dem Reime zu اقتضا zu Liebe aus خلاب verkürzt.

S. 213. *shazdā* [Pahlavi] ‚a criminal, an accused'. Das Wort wird im *Glossary* S. 9, Zeile 10 durch [Pazand] erklärt. Ich vermuthe einen Schreibfehler für [Pahlavi] *(sazgīg)* von سکد *(sazg)*, das S. 205 als *sazd* vorkommt. — JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 188, b) denkt an שציא ‚perditio, excisio' (?), was nicht angeht erstens wegen der Bedeutung und zweitens wegen des Umstandes, dass aram. ץ im Pahlawi regelrecht durch [Pahlavi] ausgedrückt erscheint.

---

[1] Dabei erlaube ich mir auf ein Versehen bei VULLERS a. a. O. aufmerksam zu machen. Er hat unmittelbar vor سزكى: سِزكا ‚vobis' aut ‚vos' (شمارا) F. ex شرفنامه sine ex. Das Wort سِزكا gehört gar nicht ins persische Lexicon; es ist osttürkisch = osman.-türk. سزه.

21*

S. 214. *shrarā* ,an artisan, a skilfull man in any art or profession'. Das Wort kommt im *Glossary* S. 9, Zeile 9 vor, wo es heisst: . Das Wort wird S. 128 als ,an artizan, a skilful person, a handworking, faithful man' = neup. استوار erklärt. Die Bedeutung des neup. استوار passt blos auf ,faithful man', dagegen ist , welches mit dem armen. ոստիկան identisch ist, das dem arab. عامل entspricht, gewiss ,a handworking, an artizan'. Ich nehme bei der vorhandenen Gleichung diese Bedeutung auch für an. In kann ich aber kein Synonym von den beiden Worten, in deren Mitte es steht, erkennen, sondern sehe es für identisch mit *jārarā* (S. 134) an, das im *Glossary* S. 12, Zeile 5 als = سنگ erklärt wird und, wie SACHAU bemerkt, dem aram. גללא, ܓܐܠܐ entstammt.[1] Ich fasse daher   ,ein Arbeiter in Stein' = .

S. 214. *shtār* , shore, coast, harbour, a border. Im *Glossary* S. 2, Zeile 6 wird durch = كناره erklärt. Das Wort kann seiner Form nach unmöglich iranisch sein, da *št* im Anlaute im Neupersischen einen abgefallenen Nicht-*a*-Vocal voraussetzt, der im Pahlawi in der Regel erhalten ist. Da SALEMANN hat, könnte man auch *šatr* lesen. Diese Lesung eines iranischen Wortes ist aber ebenso unzulässig, da *tr* im Altiranischen in *ϑr* übergeht, welches im Pahlawi als *sr* respective *s* erscheint. , kann also nur dem aramäischen Sprachschatze angehören. Ich denke an aram. סטרא, ܣܛܪܐ ,Seite', dessen Bedeutung mit كناره so ziemlich übereinstimmt. Dabei macht = ס, ܣ lautliche Schwierigkeiten, die aber vielleicht einigermassen dadurch abgeschwächt werden, dass neben סטרא die Form שטר nachgewiesen werden kann.

S. 217. *tangūrīā* , broth, mincement, eatable; game? Das Wort kommt vor im *Glossary* S. 15, Zeile 6 unmittelbar nach den Verben, welche ,kochen, braten' bedeuten () und wird durch *khordih* erklärt. Diese Erklärung ist vollkommen richtig. Das Wort entspricht nicht so sehr dem neup. خوردى ,res comestibilis, esca, cibus', als vielmehr dem aus dem Pahlawi

[1] JUSTI (*Glossar zum Bundehesh* S. 134, b) fasst دارا = chald. דורא ,lapis pretiosus'.

entlehnten armen. խորովի, das vor allem anderen ‚gebratenes Fleisch' bedeutet. — Daher haben wir unter [Pahlavi] (richtig: [Pahlavi]) einen ‚Hahnenbraten' oder ‚gebratenen Hahn' zu verstehen.

S. 218. *tatmaman* [Pahlavi] ‚a jackal' und *tatmatā* [Pahlavi] ‚a bear'. Die Worte kommen im *Glossary* S. 6, Zeile 6 vor und lauten: [Pahlavi] [Pahlavi] (für دکرس) ددرس [Pahlavi] · [Pahlavi]. Dies kann unmöglich richtig sein. Ich lese: [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] und [Pahlavi] [Pahlavi] ددرس, d. h. [Pahlavi] und [Pahlavi] bedeuten [Pahlavi] = خرس ‚Bär' und [Pahlavi] ددرس *(Lupus thos)* bedeutet [Pahlavi] = شغال ‚Schakal'. In [Pahlavi] und [Pahlavi] steckt nichts anderes als das aram. דובא, ܕܒܐ. Oben (S. 302) unter *rapmaman* haben wir gesehen, dass [Pahlavi], [Pahlavi] das verdoppelte *p, b* vertreten. Daraus folgt, dass [Pahlavi], das ich oben S. 78 als Plural oder Dual erklärt habe, *gabbeh* zu sprechen ist. In gleicher Weise möchte ich [Pahlavi] (S. 107), das dem aram. צבא, ܨܒܐ entstammt, *jęsabbannastann* sprechen. Stellen wir uns nun [Pahlavi] *(dubbeh)* oder, wie das Bombayer Farhang vom Jahre 1859 S. [Pahlavi] hat, [Pahlavi] *(dubbā)* und [Pahlavi] *(dubbatā)* geschrieben vor, an dem später [Pahlavi] durch einen flüchtigen Abschreiber zu [Pahlavi] verschrieben wurde (wie in [Pahlavi] = [Pahlavi], oben S. 84), so wird die Entstehung der sinnlosen Formen [Pahlavi], [Pahlavi], [Pahlavi] Jedermann leicht begreiflich erscheinen.

S. 223. *vadnā* [Pahlavi]. Diese Conjunction wird im *Glossary* S. 19, Zeile 8 durch [Pahlavi] = neup. مگر erklärt. Haug gibt davon keine Deutung. Ich identificire [Pahlavi], welches ich *winā*, respective *wilā* lese, mit dem syr. ܐܠܐ ܘ = εἰ δὲ μή. Justi (*Glossar zum Bundehesh* S. 258, b) hat ودنا = مان; und identificirt es mit chald. עדנא.

S. 241. *zazrā* [Pahlavi] ‚a kind of goat' und *zazrūntyā* [Pahlavi] ‚a bird, a winged animal'. [Pahlavi] wird im *Glossary* S. 5, Zeile 5 durch [Pahlavi] wiedergegeben. Dieses [Pahlavi] übersetzt das Bombayer Farhang vom Jahre 1859, S. ۱ durch پرنده وحشی ‚ein wilder Vogel'. Darnach möchte ich [Pahlavi] *wājak* lesen und es mit dem Worte *wajāk* der Inschrift Šahpuhr's (vgl. oben S. 72) in Zusammenhang bringen. Ich identificire [Pahlavi] dann mit aram. צפרא, ܨܦܪܐ und halte es aus [Pahlavi] entstanden. Das Wort ist offenbar durch ein Missverständniss in das vii. Capitel gekommen, während es in das viii. gehört. Dort findet sich gleich am Anfange [Pahlavi], das durch [Pahlavi] = neup. مرغ erklärt wird. Ich

stelle dieses [Pahlavi] mit [Pahlavi] zusammen und führe es auf das aram. צפרתא ‚kleiner Vogel' zurück, indem ich es mit Anlehnung an [Pahlavi] aus [Pahlavi] respective [Pahlavi] verschrieben betrachte. Dabei kann ich nicht verschweigen, dass [Pahlavi] = צ immer auffallend bleibt, was die von mir vorgeschlagene Erklärung etwas zweifelhaft macht.

S. 242. *zīn* [Pahlavi], exalted, high, elevated, tall; a title given to the weapon of the angel Serosh. — Die letztere Bemerkung muss bei jedem Kenner des Awesta die höchste Verwunderung erwecken. Das Wort [Pahlavi] wird im *Glossary* S. 8, Zeile 10 durch [Pahlavi] = بلند erklärt. Mit der Bedeutung بلند lässt sich [Pahlavi] schlechterdings nicht vereinigen, da weder ein indogermanisches noch auch ein semitisches Wort dazu passt. Ich vermuthe in demselben einen alten Schreibfehler für [Pahlavi], richtiger als [Pahlavi] im Sinne von [Pahlavi], dessen [Pahlavi] wegen des folgenden [Pahlavi] leicht vom Abschreiber ausgelassen worden sein konnte. [Pahlavi] kommt von [Pahlavi] = برز, das mit awest. *bęręz-*, *bęręza-*, *bęręzant-*, osset. *barzond*, armen. բարձր zusammenhängt.

Nachtrag zu S. 297. — S. 95 *barīn.* — West (*Shikand-gūmānīk vijār.* Bombay 1887. S. 237) schreibt *brīn,* [Pahlavi], *bhāgya,* ‚supreme'. Er denkt dabei offenbar mit Haug an das neupers. برین, das aber, eine Ableitung von بر = Pahlawi [Pahlavi], awest. *upairi,* altind. *upari,* mit [Pahlavi] nicht zusammenhängen kann. Wäre [Pahlavi] wirklich ‚supreme' = neupers. برین, dann könnte es nicht also, sondern müsste nothwendig [Pahlavi] lauten. — Dabei erlaube ich mir ein Versehen West's in demselben Buche zu verbessern. Er schreibt S. 226: *āfrā, āfrāā,* [Pahlavi], [Pahlavi], *ādeshtri, śikshāpaka:* ‚exalting, exalted' und S. 263: *pedābar-āfrā,* [Pahlavi], *ārādhakah, śikshāpaka* ‚exalting the Apostle'. Er hat offenbar, trotz der Sanskrit-Uebersetzung, die Worte mit neupers. افراختن zusammengestellt, während sie doch zur altpersischen Wurzel *pars* (vgl. oben S. 184) gehören.

Kleinigkeiten zur semitischen Onomatologie.

Von

Th. Nöldeke.

Kennten wir die Namen anderer semitischer Völker so vollständig wie die der Araber und die arabischen noch viel vollständiger, als es der Fall ist, so wären die kleinen Gruppen von Namen, die ich hier behandle, wohl bedeutend grösser geworden. Vom Assyrisch-Babylonischen musste ich mich dazu leider ganz fern halten, und von sabäischen Namen konnte ich nur einige wenige aufraffen, die mir zufällig zur Hand waren. Aber auch innerhalb der Gebiete, auf denen ich einigermaassen Bescheid weiss, mag ich manches übersehen haben.

Verwandtschaftsnamen als Personennamen.

Ich habe zwar über diesen Gegenstand schon gelegentlich geredet,[1] aber eine vollständige Zusammenstellung des mir bekannten Materials ist vielleicht doch nicht ganz überflüssig.

Ich maasse mir nicht an, die Ursache aller dieser Benennungen zu ermitteln, wenn ich auch allerlei Vermuthungen in dieser Beziehung äussere. Die Veranlassungen können sehr verschieden gewesen sein; ja es ist nicht undenkbar, dass selbst gleiche oder genau entsprechende Namen an verschiedenen Stellen aus verschiedenen Auf-

[1] Siehe meine Bemerkungen zu EUTING's *Nabatäischen Inschriften*, S. 51; *ZDMG* 40, 172; Text zu Paleographic Society, Oriental Series LXIII. — Vgl. übrigens noch ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage*, S. 157 f. — Persische Namen der Art s. in meinen *Persischen Studien* (*Wiener Sitzungsber.* 1888, 411.).

fassungen des Neugeborenen entsprungen sind. Ich sage ‚des Neugeborenen‘, denn das ist doch immer die nächste Voraussetzung, obgleich in einzelnen Fällen solche Namen erst dem Herangewachsenen als Beinamen angeheftet sein können. Natürlich haben aber auch diese Namen ein vollständiges Leben gewonnen, sobald sie einmal geschaffen waren, und Spätere benannten damit ihre Kinder, ohne sich viel um die Grundbedeutung zu kümmern.

Die einfachste Benennung des Kindes von Seiten der Eltern oder wohl der Mutter ist בניה EUTING, *Nabat. Inschriften* 13, 2 = *بُنَيَّة ‚Töchterchen‘ und das palmyrenische בתי EUTING, *Epigraph. Miscellen*[1] 2, 105; SIMONSEN, *Sculptures et Inscriptions de Palmyre* Nr. 34 (D 1) ‚meine Tochter‘.[2] Nicht hierher gehört das neuabessinische *Woldū* WRIGHT's *Aethiop. Catal.* 320ᵃ und öfter, und auch kaum *Woldiē* BASSET, *Études sur l'hist. d'Éthiopie* 33, 21. 62, 2 (= *Journ. as.* 1881, 1, 347, 376); D'ABBADIE, *Catal.* 649), da diese zu den zahlreichen Hypocoristica mit *ū* (*ō*), *iē* gehören werden für *Walda Haimânôt* ‚Sohn des Glaubens‘, *Walda Ḥawârijât* ‚Sohn der Apostel‘ u. s. w.

Den Namen خُفَيْد Labîd (Châlidî) 47 könnte man ‚Enkelchen‘ deuten, wenn nicht die Auffassung von حَفَدَة als ‚Enkel‘ (Sg. حافِد oder allenfalls حَفيد) bloss auf einer unrichtigen Auffassung von Sûra 16, 74 beruhte.

Auch von den Geschwistern gehn einige Namen aus. Aramäisches אחא, ܐܚܐ ‚Bruder‘ kommt bei Juden und Christen mehrfach vor.[3] Diminutiv dazu אחיו = *أُخَيّ EUTING, *Nabat. Inschr.* 10, 8.

---

[1] *Berliner Sitzungsber.* 1887, 12. Mai.

[2] Ganz ähnlich das heutige abessinische *Gōbāziē* ‚mein Junge‘, nur dass *gōbāz* kein Verwandtschaftsname ist. Namen mit dem Possessivsuffix der ersten Person sind an den beiden äussersten Enden der semitischen Welt, in der Gegend von Urmia und in Abessinien, noch heute beliebt: neusyrisch *Gülî* ‚meine Rose‘, *Saharî* ‚mein Mond‘; *Šâchânî* ‚mein König und Herr‘ (شاه خان) (alles Frauennamen) u. s. w.; amharisch *Ubiē* ‚mein Hübscher‘; *Nĕgūsiē* ‚mein König‘, *Kabtiē* ‚meine Habe‘ (Mannesnamen) u. s. w.

[3] Siehe LEVY's *Wörterbuch*; PAYNE-SMITH; WRIGHT's *Syr. Catalog*, Register unter *Aḥā*.

Weiblich in Palestina ܚܬܐ Eusebius, *Martyrs of Palestine* (CURETON) S. 28, 11; 32, 10[1] ,Schwester'; Diminutiv sabäisch אחית = *أُخَيَّةٌ, *ZDMG.* 24, 198. Mit Suffix der 1. Person syr. ܚܬܝ *Acta Martyrum* 1, 101, 9 ,meine Schwester'. In letzterem Falle redet vielleicht auch die Mutter, welche die Kleine aus Zärtlichkeit oder aus einem anderen Grunde so benennt.

Beliebt ist der aramäische Name אבא ܐܒܐ[2] ,Vater', gräcisiert ܐܒܣ Ἀββᾶς. Diminutiv das nicht seltene أُبَىٌّ. Die Verkleinerung mildert wohl die in solchen Fällen durch die Zärtlichkeit nahe gelegte ἀντίφρασις. Dem Diminutiv steht das persische *Pâpak, Bâbak* ,Papachen' gegenüber, wie der Grundform das persische *Pâpâ, Bâbâ.* Da diese persischen Wörter nur den Naturlaut wiedergeben,[3] so könnte der bei Leuten aramäischer Zunge ziemlich häufige Name פפא, ܦܦܐ unabhängig davon sein, aber die Annahme der Entlehnung aus dem Persischen liegt doch näher.[4] Im Neusyrischen, wo das türkisch-persische *bâbâ* das gewöhnliche Wort für ,Vater' ist, sind *Bâbâ* und sein Diminutiv *Bâbûnâ* aufs neue Eigennamen geworden.

Entsprechend für eine Frau ܡܡܡܐ *Martyr.* 1, 100, 5 v. u. ,Mama', wovon *Mammaea,* Name der syrischen Mutter des Alexander Severus, vielleicht eine Weiterbildung ist. Aber ܡܡܡܐ ist auch Mannesname, s. PAYNE-SMITH; so noch heute bei den Neusyrern *Mâmâ.* Auch der abessinische Mannesname *Māmō, Mōmō* (und Nebenformen) mit Fem. *Māmīt* mag hierher gehören. Diminutive zu dem regelmässigen Worte für ,Mutter' sind die beliebten Namen أُمَيْمَةُ und أُمَامَةُ.[5]

---

[1] Der kürzere griechische Text (c. 8) lässt den Namen leider aus. *Theae* (Genitiv) in einem Menologium (in MIGNE's Ausgabe zu der Stelle angeführt) wird aus dem syrischen Texte stammen (Ἀθ[ε]ᾶς?).

[2] *Martyr.* 1, 144; LEVY *s. v.* u. s. w.

[3] In letzter Instanz gehn, wie jetzt wohl allgemein zugegeben wird, allerdings auch die grammatisch umgeformten Wörter wie *pitr, mâtr, abû, imm* auf Lallwörter zurück.

[4] Jüdisches פפוס ist Πάππος, entlehnt ohne Bewusstsein der Appelativbedeutung ,Grossvater'.

[5] Darauf, dass فُعال, فُعالة manchmal Diminutiva wie فُعَيْل, فُعَيْلة sind, hat mich einmal WELLHAUSEN aufmerksam gemacht. هُداهِد ist schon von den Alten als

Der nicht ganz seltene Name أمّ البَنين ‚Mutter der Söhne' klingt uns wunderlich als Bezeichnung eines Mädchens. Aber er ist boni augurii. Viele Söhne waren bei Hebräern und Arabern der höchste Stolz der Mutter. Kein Araber nahm, als es Sitte wurde, die Kunja schon Kindern zu geben, daran Anstoss, wenn man ein kleines Mädchen als ‚Mutter des NN' bezeichnete; dass sie einst Mutter werden würde, durfte sie fest erwarten.

Der Frauenname ܐܡܝ *Martyr.* 1, 123 ult. wird ‚meine Mutter' sein.[1] Aber so nahe es liegt, entsprechend den Namen ܐܒܝ als ‚mein Vater' aufzufassen, so spricht doch schon die jüdische Schreibart אביי dagegen, und noch deutlicher das mandäische אבאי; so אבאי karschûnisch ROSEN-FORSHALL, *Catal.* 110[b] für den Märtyrer, dessen Kloster bei Ṣôr im Ṭûr ʿAbdîn oft genannt wird. Man hat also *Abhâi* zu sprechen; die Bedeutung ist = Πατρίκιος. Aber der neuabessinische Name *Abûjè* MARKHAM, *Abyss. Expedition* 348 etc. ist wohl einfach das äthiopische *abûja* ‚mein Vater'.[2]

جَدّ Hamâsa 654 unten; WÜSTENFELD, *Tab.* 1, 27 = גדו EUTING, *Nabat. Inschr.* 25, 1 = Γαδδος WETZSTEIN 75; WADDINGTON 2267[3] mit dem Diminutiv جُدَيْد Ibn Doraid 294, 8 könnte ‚Grossvater' sein. Allein der arabische Name ist doch kaum vom hebräischen גָּד (Stamm- und Personenname) zu trennen; dass גד aber auch im Hebräischen

---

Diminutiv von هُدْهُد anerkannt Muzhir 2, 41. Vgl. حُباحِب ‚Glühwurm' Nâbigha 1, 21 u. s. w. (حَبْحَبة ‚Brand', حَبّ ‚brennen').

[1] Aramäisch אמה EUTING, *Nabat. Inschr.* 7, 2 und (nicht ganz sicher) EUTING, *Epigraph. Miscellen* 18 (Palmyr) ist ‚Magd' neben palm. אמתא DE VOGÜÉ 53, 59 und arab. אמת *Nabat. Inschr.* 28, 1 = أَمَة Muhammed b. Ḥabîb 33, dessen Diminutiv אמית *Nabat. Inschr.* 12, 4 = أُمَيَّة. Letztere Form ist auffallenderweise ein nicht ganz seltener Mannesname. Ursprünglich ist hier natürlich ein Gottesname zu ergänzen wie bei עבד u. dgl. ‚Magd des Gottes NN'.

[2] Für אבי als Mutter des Königs Hiskia 2 Kge. 18, 2 wird besser mit 2 Chron. 29, 1 אביה zu lesen sein. Auch einige andere hebräische Namen, welche zur Noth hierher gehören könnten, lasse ich fort, schon wegen der Unsicherheit der Ueberlieferung.

[3] Γαδος mit einem δ EUTING, *Sinait. Inschr.* 514 ist = געדו eb. 579 = *جَعْد ‚Kraus'. (S. zwei الجَعْد in WÜSTENFELD's Register zu den Stammtafeln; ohne Artikel جُعَيْد Ibn Doraid 197, 7 und mehrere جَعْدة, Männer und Frauen.)

,Grossvater' geheissen habe, ist nicht wahrscheinlich. Daher wird jener Name ,Glück' (τύχη) bedeuten, was ja جَدّ auch heisst wie גד und ܓܕܐ; also ungefähr wie der sehr beliebte Name سَعْد. Sicher haben wir die ,Grossmutter' aber in dem wunderlichen أُمّ أبيها *Tab.* 2, 1174, 15 = WÜSTENFELD, *Tab.* Y 24 und Z 22 ,Mutter ihres Vaters'. Man kommt hier leicht auf die Erklärung, welche Barhebraeus, *Hist. eccl.* 2, 23 für den Eigennamen ,Oheim' giebt, nämlich von der Aehnlichkeit, aber ich möchte doch eher glauben, dass die Kleine so geheissen wurde als die, welche einst den Vater pflegen sollte wie eine Mutter.

Eine ähnliche Erklärung ist vielleicht auch für verschiedene Namen zulässig, die ,Oheim' und ,Tante' bedeuten. Das Kind soll seinem Vater oder seiner Mutter einst brüderlich oder schwesterlich zur Seite stehen. Wir haben da zunächst den König אַחְאָב, bei Josephus Ἄχαβος ,Vatersbruder'. Die Schreibung der LXX Ἀχαάβ soll kaum eine andere Aussprache ausdrücken, sondern nur das consonantische א (Hamza) deutlich hervortreten lassen.[1] Aber einen andern אַחְאָב, Jer. 29, 21 f.[2] schreiben die LXX Ἀχιάβ, und der Neffe des Herodes Ἀχίαβος Josephus, *Ant.* 17, 7; 17, 10, 4; *Bell.* 1, 33, 7[3] zeigt, dass die grammatisch richtige Aussprache אֲחִיאָב noch im Jahrhundert vor Christus lebendig war. Vermuthlich ward seiner Zeit auch der König *Aḥiab* genannt. — Syrisch weitläufiger ܐܚܐ ܕܐܒܘܗܝ ,Bruder seines Vaters', Name eines des ältesten Bischöfe von Seleucia und Ctesiphon Barh., *Hist. eccl.* 2, 23 sq. und eines Metropoliten von Nisibis im 6. Jahrhundert HOFFMANN, *Pers. Märtyrer* 116. Talmudisch etwas verkürzt אֲחָדַבוּי, B. b. 9^b und öfter. Stark verstümmelt ܚܕܒܘ etwa *Hâdhabhû Mart.* 1, 224, 26. — Entsprechend das wiederholt erscheinende ܐܚܬܗ ܕܐܒܘܗ (wo-

[1] Entsprechend z. B. für בִּלְעָם Josephus Βάλαμος, LXX Βαλαάμ; שִׁמְעוֹן LXX Συμεών, Jos. Σεμεών. (Die Nebenform Σίμων im NT. ist vielleicht durch den echt griechischen Namen Σίμων beeinflusst.)

[2] V. 22 אחב aus Versehen geschrieben, daher אֶחָב punctiert (wie אֶחָד). Schwerlich ein Qrê אָחִיו, wie man gemeint hat.

[3] *Ant.* 17, 10, 4 bieten nach NIESE's Ausgabe die Codd. allerdings Ἀλκιβιάδου; schon die Ed. princeps hat da das richtige Ἀχιάβου eingesetzt. Zu *Bell.* 1, 33, 1 verzeichnet GAISFORD die Var. Ἀνίαβος.

für auch ܐܚܘܗ̇ܝܕܐܡܗ, ܐܚܘܕܐܡܗ, ܐܚܘܕܡܗ vorkommt) ‚Bruder seiner Mutter'. In viel älterer Zeit noch in einfacher Genitivverbindung אחמה (etwa אֲחִֽמֵּה oder אֲחִמֵּה zu sprechen) auf einer Gemme bei DE VOGÜÉ, *Mél. arch.*, tab. 5, 9 (S. 112) = M. A. LEVY, *Siegel und Gemmen*, tab. 1, 11 (S. 14). Da die LXX 1 Chron. 4, 2 Ἀχειμεί oder Ἀχειμαί für אחומי lesen, so darf man vielleicht auch diesen Namen hierher ziehen und אחימי = אֲחִי אִמִּי ‚Bruder meiner Mutter' erklären.

Weiblich אחתבי = אֲחָת אֲבוּה ‚Schwester ihres Vaters' auf der Stele von Sakkâra vom Jahre 482 v. Ch.; s. *Paleogr. soc.* a. a. O. — So das sabäische אחתאמהו *ZDMG.* 19, 273 (tab. 31), das höchst wunderlicherweise ‚Schwester seiner Mutter' bedeutet. Das männliche Suffix muss wohl auf den Vater der Neugeborenen gehn,[1] also = ‚Grosstante'. Aber auch die einfachen Bezeichungen dieses Verwandtschaftsverhältnisses kommen als Personennamen vor, nämlich palmyr. דדא DE VOGÜÉ 93 = syr. ܕܳܕܳܐ Land, *Anecd. syr.* 3, 84, 9, 15. 247, 11; WRIGHT, *Cat.* 8ª *‚patruus'*[2] und palm. חלא EUTING, *Epigr. Misc.*[3] 103, auf dem entsprechenden griechischen Text WADDINGTON 2589 Αλα, und *ZDMG.* 35, 746 oder חלה DE VOGÜÉ 67, d. i. *ḥâlâ ‚avunculus'*.

خُوَيْلَةُ Ibn Hišâm 874 u. s. w. könnte das Diminutiv zu dem entsprechenden خالة *‚matertera'* sein, aber da خَوْلَة ein sehr häufiger Frauenname ist (s. Ṭarafa's Mu'allaqa v. 1; Ibn Hağar's Iṣâba hat über 30 Frauen dieses Namens), so hat man es dazu zu stellen.[4]

Zum Schluss mag noch der Name ܐܣܡܐ PAYNE-SMITH's *Catal.* 573 (vom Jahre 1478) angeführt werden, d. i. ܐܣܳܡܳܐ ‚Verwandter'.

---

[1] Diese Auffassung giebt mir D. H. MÜLLER an.

[2] Δαδος WADDINGTON 2266; Genitiv Δαδου eb. 2081. 2385. 2429 ist schwerlich dasselbe. Man erwartete dafür Δαδας oder wenigstens Δαδης, und überdies erscheint es in einer Gegend, wo arabische Namen ganz überwiegen. Es ist wohl = دَعْدٌ, das wir allerdings nur als Frauennamen kennen, s. Qâmûs und WÜSTENFELD's *Register*.

[3] *Berliner Sitzungsber.* 1887, 28. April.

[4] Ομαιμου WADDINGTON 2132 lässt sich als حُمَيْم und anders auffassen, aber selbst wenn es عُمَيْم ist, so gehört es doch schwerlich zu عَمّ *‚patruus'*, sondern zu dem öfter auf den Sinaiinschriften vorkommenden עממו = عُمَمٌ, Ibn Doraid 226, 2.

Gliedmaassen als Personennamen.

אדינת mehrfach auf nabatäischen und palmyrenischen Inschriften. Die älteste von jenen, etwa aus der Zeit von Christi Geburt, Bilinguis von Suwêdâ im Ḥaurân (de Vogüé, tab. 13, 1) giebt die Form griechisch durch Οδαινατος wieder Waddington 2320. Sonst auf den Inschriften Οδαιναθος, Οδεναθος; einmal gar, wenn die Abschrift ganz correct, Οδενιθος Wetzstein, *Ausgewählte griech. Inschr.* 186 (vom Jahre 253/4). Bei den Schriftstellern Ὀδαίναθος, Ὀδενάθης, *Odenathus, Odenatus* (und Entstellungen). Grade der berühmteste *Odhênat* ist den Arabern in der richtigen Form أُذَيْنَة bekannt geblieben. Andere Leute des Namens s. Ibn Doraid 106. 199. 200; Wüstenfeld N. 16. Für eine Frau findet sich أُذَيْنَة, Chizânat al adab.[1] Griechisch wird die Form als Frauenname durch die Endung differenziert: Ὀδενάθη Waddington 2147. ‚Oehrlein' mag ursprünglich in scherzhafter Weise grade ein Kind mit ziemlich grossen Ohren genannt worden sein.

عُيَيْنَة ‚Aeuglein' kommt einigemal als Name vor; besonders bekannt ist Muhammed's Zeitgenosse عُيَيْنَة بن حِصْن.

أُنَيْف Ibn Doraid 121, 5; Wüstenfeld's *Register* ‚Näschen'.

أُدَيَّة Qâmûs ist gewiss = يُدَيَّة ‚Händchen', wie auch أُدَيْه für يُدَيْه vorkommt Mufaṣṣal 173, 1.[2]

Οσηβεου (Gen.) Waddington 2130 ist = أُصَيْبِع ‚Fingerlein', durchaus nach der Regel gebildet, da die mehr als dreiconsonantigen Feminina[3] auch im Diminutiv kein ة erhalten sollen. Aber grade die Polemik gegen die Verletzung dieser Regel bei Ḥarîrî, Durra 188 zeigt, dass der Sprachgebrauch sich nicht immer an sie kehrte, und so haben wir denn im 12. und 13. Jahrhundert die beiden berühmten ابن ابى أُصَيْبِعَة.

---

[1] Ich kann die Stelle leider nicht wiederfinden.

[2] Dagegen ist der Name أُدَىّ Qâmûs hievon zu trennen, da er sonst die Femininendung nicht entbehren könnte.

[3] Allerdings kann nach Einigen wie Ğauharî إِصْبَع auch männlich sein; gewöhnlich gilt es aber als ausschliessliches Fem.; so Muzhir 2, 118 f., und so offenbar Tha'lab, Fasîḥ 27, 12, wenn er sagt هى الإِصْبَع. Das steht im Einklang mit dem hebräischen und aramäischen Gebrauch.

Der Qâmûs nennt einen ابن خِصْيَة. Wenn da خصية wirklich Name des Vaters ist, so hätte der ‚Hode' geheissen; vielleicht gehört aber das ابن nothwendig zum Namen und ist das Ganze nur ein Beiname ‚Filius testiculi'.

Deutlich sind ihrer Bildung nach ذو الأُنَيْف Qâmûs ‚Der mit der Nase', ذو الإصَيْبِع ‚Der mit dem Finger' (ein bekannter Dichter, s. Aghânî 3, 2 ff.); ذو الثُّدَيَّة ‚Der mit dem Brustwärzchen'. Letztere Form machte den Grammatikern grosse Schwierigkeit, da ثَدْى als Masc. nur ثُدَىٌّ bilden soll.[1] S. Ḥarîrî a. a. O. Das sind aber alles keine wirklichen Namen, sondern Beinamen (لقب).

Personennamen aus einem Gottesnamen und einer Präposition.

Ueberaus zahlreich sind bekanntlich bei den Semiten die Namen, welche die Person als Knecht, Magd, Gabe, Mann[2] u. s. w. eines Gottes darstellen.[3] Daneben gibt es einige Namen, die durch eine Präposition ausdrücken, dass der Mensch der Gottheit angehört oder von ihr herkommt. Diese Bildung macht den Eindruck jüngerer Zeit; sie scheint auf einer Reflexion zu beruhen, die dem höchsten Alterthum fremd gewesen sein dürfte. Aber es ist bemerkenswerth, dass sich solche Namen doch in sehr verschiedenen Zeiten und auf sehr verschiedenen Stellen semitischen Bodens finden.

Im A. T. haben wir so לאל Num. 3, 24 (LXX Δαήλ, alte Verschreibung für Λαήλ) und למואל Prov. 31, 1, 4. Ersterer Name ist wohl

---

[1] Die Verkleinerung geht vielleicht von ثُنْدُوَة ‚männliche Brustwarze' aus, allerdings in abnormer Weise.

[2] אשבעל ‚Mann Baals'; امرؤ القيس ‚Mann des Qais'; Αμρισαμσου (Gen.) ‚Mann der Sonne' äthiop. *Beesê Egzîabḥêr* ‚Mann des Herrgotts' BASSET 14, 25 (= *Journ. as.* 1881, 1, 32 u. s. w.). Aehnlich äthiopisch *Za Krestôs* ‚Christo angehörig' u. a. m.

[3] Die wunderliche Phantasie der Abessinier zeigt sich in Namen wie *Zafara Mîkâêl,* WRIGHT's *Aethiop. Catal.* 45b ‚Saum (vom Kleide) Michael's'; *Bâzgenâ Dengel* eb. 48a ‚Halsband der (h.) Jungfrau'; *Enqua Sellâsê*, eb. 32b ‚Edelstein der Dreifaltigkeit'; *Enqua Mârjâm*, ZOTENBERG, *Catal.* 156b ‚Edelstein der Maria'; *Atsfa Krestôs* WRIGHT 194b ‚Oberkleid Christi'; *Atsfa Dengel* ISENBERG, *Abess.* 2, 113 ‚Oberkleid der (h.) Jungfrau', *Asâëna Gîjôrgîs* ‚Schuhe des (h.) Georg' ZOTENBERG 97a und vielen andern mehr.

künstlich vom Erzähler gebildet, wie so ziemlich alle Namen in den Listen dieser Stammfürsten. למואל, König von Massa, ist eine etwas räthselhafte Person. Dass beide Namen ‚Zu Gott', ‚Gott angehörend' bedeuten, ist durchaus nicht mehr zu bezweifeln, seit wir die entsprechenden Benennungen bei verwandten Völkern kennen.

Zunächst gehört hierher לשמש ‚Der Sonne (gehörig)', mir aus 12 palmyrenischen Inschriften bekannt; griechisch Λισαμσου (Gen.), wie WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidenthums* 4, Anm. mit Recht für Αισαμσου WADDINGTON 2458 verbessert. Daneben palmyren. לשמשי MORDTMANN[1] Nr. 12; *ZDMG.* 15, Tafel zu S. 616 Nr. 2.[2] Dass das י hier Suffix der ersten Person sei (‚Meiner Sonne gehörig'), ist sehr unwahrscheinlich. Eine Nisbabildung ist es auch kaum. Vielleicht ein arabischer Genitiv, wie ו den Nominativ darstellt; vgl. die nabatäischen Namen mit אלהי (להי) und אלבעלי (לבעלי), die namentlich auf den sinaitischen Inschriften sehr viel vorkommen, wie עבדאלהי = عبد اللهِ, גרמאלהי = جَرْمِ اللهِ, וידאלהי = زيد اللهِ; עבדאלבעלי = عبد البَعْلِ, אושאלבעלי = أَوْس البعلِ u. a. m. Auf der römischen Inschrift scheint לשמש und לשמשי dieselbe Person zu sein.

Der fromme Dichter Abul ʿaṭâhija (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts) nannte seine eine Tochter لله ‚Zu Gott', seine andere بالله ‚In Gott', Aghânî 3, 170, 4. Letztere sehr modern aussehende Bildung haben wir doch auch schon viel früher in dem öfter vorkommenden sabäischen Namen בעתּתר ‚In ʿAthtar' *ZDMG.* 29, 597.

Und wieder ganz unabhängig davon findet sich auf einer sicilischen Urkunde vom Jahre 1040 der Name eines muslimischen Leibeigenen arabisch ابو بكر بن من الله, griechisch βούβεκρ υἱὸς μενάλλα geschrieben CUSA, *I diplomi greci ed arabi di Sic.* 1, 68, also ‚Von Gott'. Ganz so äthiopisch *Emchaba Krestôs* WRIGHT, *Aeth. Catal.* 48ª ‚Von Christus her'.

Aehnlich die äthiop. *Baëda Mârjâm* BASSET 12. 72, 2 (= *Journ. as.* 1881, 1, 326. 386) ‚Durch Maria'; *Bachaila Mârjâm* ZOTENBERG,

---

[1] *Münchner Sitzungsber.* 1875, 2, Tafel 5.

[2] Vgl. DE VOGÜÉ's Umschrift nach einem Abklatsch S. 64. Die Inschrift ist in Rom.

Catal. 173[b] ‚Durch Maria's Kraft'; *Bachaila Mîkâêl* eb. 53[b] und öfter ‚Durch Michael's Kraft'; *Batsalôta Mîkâêl* eb. 140[a] und öfter ‚Durch Michael's Gebet'. Den letzteren Namen stellt D. H. Müller *ZDMG.* 30, 676 seiner Bildung nach mit dem sabäischen לחיעתת zusammen, das er ‚Zum Leben der Athta(r)' erklärt.[1]

[1] Aeusserlich betrachtet ist auch der Frauenname *Westa qedûsân* Basset 21, 5 (= *Journ. as.* 1881, 1, 335). ‚Unter den Heiligen' so gebildet. Wenn man Neh. 7, 43 להודיה für להודוה lesen dürfte, so wäre das ‚Zur Herrlichkeit Jah's', aber הודויה der Parallelstelle Esra 2, 40 und Οὐδουία der LXX zeigen, dass das ל zu streichen und der Name הוֹדְיָה ‚Preiset Gott' zu sprechen ist.

Palmyrenica aus dem British Museum.

(Mit einer Tafel.)

Von

D. H. Müller.

Während meiner Anwesenheit in London im Monate September d. J. machte mich Herr Dr. E. A. WALLIS BUDGE auf die neuerworbenen palmyrenischen Statuen mit Inschriften, die im Semitic Room aufgestellt sind, aufmerksam. Später hatte er auch die Güte auf mein Verlangen mir Abklatsche der Inschriften zuzusenden. Dr. C. BEZOLD begleitete dieselben mit kurzen Beschreibungen der Steine, die in dieser Arbeit durch Anführungszeichen kenntlich gemacht sind, und nahm sich die Mühe in Bezug auf einige von mir bezeichnete Punkte die Steine zu prüfen. In Betreff der Steinsorten schreibt Dr. BEZOLD: ,Die Documente Nr. 1, 2, 4, 5, 6 und 7 wurden mir als ,Lime stone' bezeichnet, andere nennen ihn auch ,calcarious stone'. Nr. 3 dagegen gehört einer anderen Steingattung an, die wohl als ,Maltese stone' bezeichnet wird. Auch von Cypern kommen ähnliche Steine', 'also ,Cyprus stone'.

Den Herren BUDGE und BEZOLD danke ich für ihre Güte und, last not least, auch dem Principal-Librarian Mr. THOMPSON, für die Erlaubniss die Inschriften zu publiciren.

1.

,Weibliche Figur und zur Linken (vom Beschauer aus gerechnet) ein Kind. Die Inschrift zwischen dem Kopfe der Frau und dem Kinde. 48 cm hoch, 45 cm breit; die Inschrift 16,5 cm hoch, 12 cm breit.'

חבל שלמת	Wehe! Schalmat
אמה חבל	seine Mutter. Wehe,
שלמת ברן	o Schalmat! unser Sohn
שמשגרם	Schamschigeram.
בירח אליל	Im Monate Elûl
שנת IIII⁊	des Jahres vierhundert
V⁊ʒʒʒ	siebzig fünf. (Seleucid.)

Die Erklärung und Uebersetzung der drei ersten Zeilen bieten eigenthümliche Schwierigkeiten. Die Wiederholung des Wortes שלמת (Z. 3) legte es nahe, hierin ein Appellativum zu erkennen in der Bedeutung ‚Hingang, Tod', was aus שלם ‚vollenden', ܫܠܡ ‚vollendet sein' und ‚sterben' leicht abgeleitet werden könnte. Ich war daher geneigt zu übersetzen: ‚Wehe über den Tod seiner Mutter, wehe über den Tod unseres Sohnes S . .' Aber einerseits das Fehlen des Namens der Mutter und das nicht ganz passende ברן ‚unser Sohn', andererseits die Thatsache, dass שלמת als n. pr. f. belegt ist, während es als Appellativum in der Bedeutung ‚Tod' sonst nicht nachgewiesen werden kann, bewogen mich die beigegebene Uebersetzung vorzuschlagen und das zweite שלמת als Anruf an die Todte anzusehen. Eine dritte Möglichkeit die Stelle zu übersetzen ist: ‚Wehe! Schalmat seine Mutter; Wehe! Schalmat unser Sohn. Schamschigeram,' wobei man annehmen müsste, dass Schalmat auch als männlicher Eigenname vorkommen kann. Schamschigeram wäre dann der Stifter. Aehnlich könnte auch die weiter unten angeführte Inschrift Simonsen A, 2 aufgefasst werden.

Der weibliche Eigenname שלמת findet sich bei Sachau (*ZDMG.* xxxv, 737, Nr. 4): שלמת בת חרי בגרן חבל, ‚Schalmat, die Freigelassene des Bagrân. Wehe!'

Zu dieser Inschrift ist nur zu bemerken, dass die Uebersetzung Sachau's ‚Freigelassene' aufrecht zu erhalten ist gegen Ledrain, welcher in seinem *Dictionnaire des noms propres Palmyréniens* s. v. שלמת und חרי letzteres für einen Eigennamen hält. Ledrain kennt nämlich die von W. Wright im Jahre 1878 publicirte Bilinguis רנינא בת חרי ברעתא חבל nicht, wo בת חרי durch lat. *liberta* wiedergegeben

ist. Thatsächlich führt er in seiner Bibliographie diesen Artikel von WRIGHT nicht an, und die Eigennamen רגינא und ברעתא fehlen in seinem *Dictionnaire*.

Ich habe abweichend von SACHAU und LEDRAIN, welche בגרז lesen und mit Βαγόραζος vergleichen, בגרן geschrieben, weil das SACHAU'sche Facsimile ein deutliches ן (und nicht ז!) bietet. Vgl. z. B. auch das *n* in dem Eigennamen מריון (weiter unten Nr. 6 b).

Ein weiteres Beispiel des Namens שלמת findet sich in der schönen und sorgfältigen Arbeit D. SIMONSEN's *Sculptures et Inscriptions* A, 2

שלמת חבל	Schalmat Wehe!
עסתא אמה	Asta ihre Mutter,

wo SIMONSEN שבמת liest. Eine Vergleichung des ל in חבל lässt darüber keinen Zweifel, dass שלמת zu lesen ist.

שמשגרם kommt schon vor VOGÜÉ 75, 4 und SCHRÖDER (*Sitzungsb. d. preuss. Ak.* 1884) 6, 4. Griechisch Σαμσιγέραμος *Corp. Insc.* III, 4642, Σαμψιγέραμος Strabo 16, 735, Cic. *Att.* 2, 14—23, Σαμψικέραμος Jos. *Antiquit.* 18, 5, 4. 19, 8, 1 und Diod. Sic. *Excerpta (Hist. gr.* fr. ed. MÜLLER t. 2, p. 24) Zu vergleichen sind ferner die sinaitischen Eigennamen bei EUTING: גרמא, גרמו, גרימו, גרמאלהי und גרמאלבעלי (= جرم البعل Γαμαλβαλος LEPS. 134) und I Chron. 4, 19 נחם אבי קעילה הגרמי, wo also הגרמי nom. gentilicium oder Adjectiv eines nom. loci גרם (wie המעכתי im selben Verse) und nicht n. pr. m. ist, wie es noch in GESEN. letzte Auflage heisst. Das Arabische bietet die n. pr. جارم (Ibn Duraid 117) und جَرْم (Ibn Dur. 314 und 318) جَرْم, الجَرْمىّ (Hamdânî, Index). Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass der Name שמשגרם nicht eigenthümlich aram. ist, wie LEWY und VOGÜÉ annehmen, er ist vielmehr arab. Ursprungs, wie גרמאלהי und גרמאלבעלי wahrscheinlich machen.

אליל so steht deutlich für אלול, wie dieser Monatsname auch im Palmyrenischen (VOGÜÉ 78, 3. 79, 6, 123 a, 1 und SACHAU, *ZDMG.* XXXV, 742, Nr. 6) überliefert ist.

2.

‚Eine weibliche und links davon eine männliche Figur. Die Inschrift zwischen beiden Köpfen. 45 cm hoch, 50 cm breit; die Inschrift 10 cm hoch, 11 cm breit.'

צלמא [די]	Bild des
חביבי בר	Ḥabîb, Sohnes
מלכו [בר]	des Malku, Sohnes
בליד חבל	des Bulaid. Wehe!

Man erwartet eine zweite auf die weibliche Figur bezügliche Inschrift, und ich äusserte Dr. Bezold schriftlich die Vermuthung, dass der Stein rechts beschädigt und die zweite Inschrift abgebrochen sein muss, worauf mir Dr. Bezold Folgendes schrieb: ‚Der Stein Nr. 2 ist thatsächlich, wie Sie vermuthet haben, rechts abgebrochen und zwar so dass die Bruchlinie durch die linke Schulter der weiblichen Figur geht. Die erhaltene Inschrift ist nahe am Kopf der männlichen Figur, während zwischen der Inschrift und der weiblichen Figur noch ein leerer Zwischenraum ist. Man darf also annehmen, dass auf dem abgebrochenen Stück rechts vom weiblichen Kopf noch eine zweite Inschrift gestanden hat.‘

Ich möchte aber jetzt nach der Mittheilung Bezold's, dass zwischen der Inschrift und der weiblichen Figur noch ein leerer Zwischenraum ist, auch die Möglichkeit zulassen, dass die zweite Inschrift auf dem leeren Raum nahe dem weiblichen Kopfe, ähnlich wie auf dem von mir (*Sitzungsberichte der kais. Akad.*, Bd. cviii, S. 477) publicirten Stein, hätte angebracht werden sollen, die Einmeisselung aber aus Versehen oder durch einen anderen Grund unterlassen worden ist.

Der Eigenname חביבי findet sich auch auf der von Fabiani veröffentlichten Bilinguis vom Museum Capitolinum in Rom. Lateinisch: *Habibi.* In Ledrain's *Dictionnaire* fehlt in der Bibliographie die Publication Fabiani's, die Inschrift selbst führt er aus zweiter Hand an.

Der Name בליד oder בליר ist neu, jedoch ist die Lesung nicht ganz sicher. Die Buchstaben בל sind sehr deutlich, an dritter Stelle zeigt sich die Spur eines י, an vierter Stelle kann ד oder ר, vielleicht aber auch ה gestanden haben.

3.

‚Eine weibliche Figur, die Inschrift rechts vom Kopfe. 57 cm hoch, 41 cm breit; die Inschrift 14,5 cm hoch, 8 cm breit.‘

צלמת	Bild der
מזזנא	Meza[bb]ena
מרת	Frau (Herrin)
מלכו	des Malku
ירחבול	Jarḥibôl
חבל	Wehe!

Die weiblichen Formen צלמת[1] und צלמתא stehen bekanntlich im Gegensatze zu צלם und צלמא nur von weiblichen Personen. Die mir bekannten Fälle sind:

SIMONSEN	D, 1.	צלמת בתי ברת ירחי חבל
„	D, 6.	צלמת חרתא בת ענא חבל
„	D, 21.	צלמתא די מרא בת ירחבלא
„	H, 5.	צלמת..כיי ברת והבא עשתור חבל
VOGÜÉ	29, 1.	צלמת ספטמיא בת זבינא
„	13, 1.	צלמתא דנא [די] מרתי ברת ידא

Dieselbe Erscheinung bietet das Phönikische, wo סמל pl. סמלם (*Corp. Ins. sem.* 41, 88, 91) von männlichen Statuen und סמלת (*Corp. Ins. sem.* 11, 40) von einer weiblichen Statue gebraucht werden. Wahrscheinlich sind auch mit צלמתהם der Liḥjanischen Inschriften 22, 1 (in den *Epigraph. Denkmälern aus Arabien,* S. 71) Statuen weiblicher Personen oder Gottheiten gemeint. Zu beachten ist ferner die Thatsache, dass in den von CHWOLSON veröffentlichten syrisch-nestorianischen Grabinschriften das Geschlecht des Pronomens vor dem Worte קברא männlich ist, wenn der Grabstein einer männlichen, und weiblich, wenn derselbe einer weiblichen Person gewidmet ist. (Vgl. CHWOLSON, *Syr.-nest. Grabinschriften,* S. 122 und 162.)

Im Sabäischen und Hebräischen ist das Wort צלמת, beziehungsweise eine fem. Form von סמל nicht nachgewiesen, aber, so weit mir bekannt ist, findet sich in keiner der beiden Sprachen צלם oder סמל vor einer weiblichen Person; denn Ausdrücke wie צלמי תועבתם (Ez. 7, 2) ‚ihre gräulichen Götzen' und סמל הקנאה (Ez. 8, 3. 5.) ‚das Bild der Eifersucht', d. h. das Bild, welches den Eifer (Gottes) erregt, wird man wohl kaum in die hier behandelte Kategorie stellen dürfen.

[1] Beachte die alterthümliche Form des צ!

מזונא ist wohl eine Verschreibung für das öfters vorkommende n. proprium מזבנא. Der Name kommt in folgenden Stellen vor:

Simonsen D, 5. [מז]בנא ברת שלמן
„ D, 7. אמתלת ברת מזבנא [1]
Vogüé 105. קרבא ברת מזבנא

Simonsen zu D, 7 sagt: ‚Mezabana est évidemment d'après D, 2 (l. D, 5) un nom de femme. Les femmes sont mentionnées . . . . aussi avec le nom de la mère (comp. D, 8 et D, 11).' Beide Stellen sind jedoch nicht beweiskräftig; denn D, 8 ist gewiss מרתי ברת שלמלת, (nicht שלמת!) zu lesen, und D, 11 kann בתעדן und בתוהבי auch anders gedeutet werden. Allerdings wenn in unserer Inschrift מזבנא zu lesen ist, dann wäre der Beweis erbracht, dass es weiblicher Eigenname sei. Zu beachten ist aber Μάννος ὁ καὶ Μεζαββανας bei Waddington, *Inscriptions grecques* Nr. 2584 und Sachau, *ZDMG.* xxxv, 732, der יוליוס אורלים מרונא די מ[תקרא מזבנ]א ergänzt, was durch das griechische Ιουλιος Αυρηλ[ιος Μ]αρωνα [Μαλη τοῦ κ]αι Μεζαββανα sehr wahrscheinlich gemacht wird. Daraus geht aber hervor, dass מזבנא n. pr. masculinum ist.

Zu מרת ‚Herrin' vgl. מרתהון Vogüé 29, 4. Hier scheint es aber im Sinne von arab. مرأة ‚Frau' zu bedeuten.

ירחבול als lunare Gottheit (ὑπὸ τοῦ θεοῦ Ἰαριβώλου) Vogüé 15, 6. Dagegen kommt ירחבול als Mannesname hier zum ersten Male vor; denn ירחבולאנמלא ist, wie schon Wright erkannt hat, ירחבולא נמלא abzutheilen. Im Griechischen steht hier in der That Ἰαριβώλευς. Danach ist Ledrain, *Dictionnaire* s. v. ירחבול und אנמלא zu berichtigen.

Ueber den Gott Bôl vgl. meine *Vier palmyr. Grabinschriften* Seite 5 (*Sitzungsber.* der k. Ak. der Wiss. Bd. cviii S. 475).

4.

‚Eine männliche Figur. Die grössere Inschrift (4ª) rechts vom Kopfe, die kleinere (4ᵇ) von oben nach unten laufend, auf einem Gegenstand (Schreibrolle oder dgl.), den der Mann in seiner linken

[1] Nicht *Amathlath*, sondern Emm.-Thlâth (= أُمّ ثَلَاث بنات) zu lesen.

Hand hält. 56 cm hoch, 44 cm breit. Die grössere Inschrift (4[a]) 11 cm hoch, 10 cm breit; die kleinere Inschrift (4[b]) 6 cm lang, 1,5 cm breit.

a		*b*	
חבל	Wehe!	חבל ענא	Wehe! ʿOgga
ענא בר	ʿOgga, Sohn		
ירחי	des Jaḥrai		
יעת	J'T		

Der häufig vorkommende Name ענא (gr. Ὀγγα) erscheint VOGÜÉ 17 als Beiname eines Julius Aurelius und VOGÜÉ 67 als Beiname einer Julia Aurelia, und ist wohl semitischer Herkunft. Man darf vielleicht an עוג מלך הבשן (einmal auch עג geschrieben; vgl. עֻגָה und arab. عُجّة) und العجّاج erinnern. Nicht minder häufig ist der Name ירחי (Ἰαραῖος).

Das kleine Wörtchen יעת bildet bis jetzt noch eine crux interpretum. Zum ersten Male erscheint es auf der von W. WRIGHT *Proceedings of Soc. of Bib. Arch.* VIII, p. 31 Nr. 4 (S. 3 des Separatabdruckes) veröffentlichten Inschrift, die ich zum Theil abweichend von WRIGHT lese und ergänze:

[ח]ב[ל א]מ̇תא ברת עגילו שלמוי
אתת רבאל ירחי יעת

dann taucht das Wörtchen auf bei SCHRÖDER (*ZDMG*. XXXIX, S. 354, Nr. 5:) חבל ירחי בר ירחי בר ירחי
יריעבל יעת

und S. 356 Nr. 13 ...ש..[בר]ת ירחי
...בר ענא יעת, wozu SCHRÖDER bemerkt: Vielleicht ist יעת synonym mit חבל. SIMONSEN zu A, 1 acceptirt diese Hypothese, ohne jedoch eine passende Etymologie des Wortes zu geben. Vielleicht denkt er an ܥܘܬܐ ‚Klage‘.

Es liegt aber gar kein Grund vor יעת als Synonym von חבל anzusehen, dagegen spricht vielmehr die Thatsache, dass zwei der angeführten Inschriften mit חבל beginnen, und man also am Schlusse ein ähnliches Wort kaum erwarten darf. Ich halte יעת für einen Eigennamen oder Beinamen, wie er auch sonst häufig in den palmyr. Inschriften vorkommt, so z. B. אחיתור in בולחא אחיתור (WRIGHT, *Proc.* VIII, p. 29, Nr. 1, SIMONSEN C, 2) מלכו אחיתור SIMONSEN C, 16, עתנתן אחיתור SIMONSEN C, 19.

Vgl. auch den Eigen- oder Beinamen חבא Simonsen C, 12, Euting, *Epig. Misc.*, Nr. 32 und Ledrain, *Rev. d'assyr.* ii, p. 71; אבא (Simonsen D, 27); עשתור (Vogüé 4, 2, Euting, *Epig. Misc.* 23, Simonsen H, 5) צעדי öfters.

Für die Annahme, dass יעת ein Familienbeiname ist, spricht die Thatsache, dass in allen Inschriften, die mit יעת endigen, die Eigennamen ירחי oder ענא vorkommen, die einer Familie anzugehören scheinen. Freilich kann ich vorderhand den Namen יעת sonst nicht belegen.

5.

‚Weibliche Figur, die Inschrift rechts vom Kopfe. 49 cm hoch, 44 cm breit; die Inschrift 12 cm hoch, 10 cm. breit.'

יתמא ברת	Akmê, Tochter
שמשגרם	des Schamschîgeram,
בר מלכו	Sohn des Malkû,
בר נרדם	Sohnes des Nrdm.
חבל	Wehe!

Der Anfang des Wortes יתמא ist nicht ganz sicher, aber sehr wahrscheinlich, der weibliche Name יתמא kommt sonst nicht vor. Das ת in ברת, welches auf dem Abklatsche nicht mit Sicherheit zu erkennen war, steht, wie mir Dr. Bezold mittheilt, deutlich auf dem Steine.

Der Name נרדם oder נדרם ist sonst nicht belegt.

6.

‚Zwei weibliche Figuren. Die grössere Inschrift (6[a]) zwischen den beiden Köpfen, die kleinere (6[b]) zur Rechten des Kopfes der rechten Figur. 56 cm hoch, 64 cm breit; die grössere Inschrift (6[a]) 16 cm hoch, 11 cm breit, die kleinere Inschrift (6[b]) 9 cm hoch, 6 cm breit.'

a

מרתי ברת	Martai, Tochter des
אלהבל בר	Elahbêl, Sohn des
מריון חבל	Marijon. Wehe!
בעלתיחן בר[תה]	Bêlatihan ihre Tochter.
בירח [ני]ס[ן שנת]	Im Monate Nisân des Jahres
ע‾ ‾ 3 VIII.	fünfhundert zwanzig acht (Seleucid.)
חבל	Wehe!

b

אתת	Die Frau des
מריון	Marijon,
בר	Sohn des
אלהבל	Elahbêl.

Die Lesung der Inschrift *a* bot grosse Schwierigkeit, trotz der zwei Abklatsche, die mir von dieser durch eine Art Silicat undeutlich gemachten Inschrift vorliegen.

מרתי (Μαρθεις) findet sich ausser VOGÜÉ 13, 1 und MORDTMANN, *Neue Beiträge*, S. 17 auch noch bei SIMONSEN D, 8.

אלהבל (Ἐλάβηλος) kommt wiederholt auf den Inschriften der grossen Grabstätte vor, die von einem Elabêl erbaut, und von ihm und seinen Nachkommen belegt worden war (VOGÜÉ 37—59). Mit diesem אלהבל ist der unserige jedoch nicht verwandt. Dagegen wohl mit אלהבל auf der von SCHRÖDER und EUTING und zuletzt von SIMONSEN veröffentlichten Inschrift C, 3: חבל מריון בר אלהבל.

Es ist wohl derselbe ‚Marion Sohn Elabêl', von dessen Frau uns die Grabschrift in 6[b] erhalten wurde. Wir haben also folgende genealogische Kette:

Elabel
Marion
Elabêl
Martai

Die Lesung בעלתיחן ist nicht sicher. Deutlich zu erkennen sind nur die vier ersten Buchstaben בעלת. Es liegt nahe בעלת[נא] zu er-

gänzen, aber dies ist ein männlicher Eigenname, und auf dem Abklatsche scheint am Ende der Zeile noch ein ת (also ברת) erkennbar zu sein, wesswegen ein weibliches n. pr. gefordert wird. Freilich heisst der Name Vogüé 52 בלתיחן ohne ע.

7.

,Männliche Figur, die Inschrift rechts vom Kopfe. 65 cm hoch, 45 cm breit; die Inschrift 8 cm hoch, 10 cm breit.'

חבל חירנ[ן]	Wehe! Ḥairan
בר מ[ק]י[מו]	Sohn des Meḳîmu,
בר א . . .	Sohn des 'A . . .



D. H. Müller, Palmyrenica aus dem British Museum.

Verlag von Alfred Hölder,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.

Kritische Bearbeitung des Iobdialogs.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Baldad:	XVIII 1	ויען בלדד השחי ויאמר
ʿAd án taṣím qeç l'míllin?	2	עד אן תשם קץ למלן
Tabén, v'achár nedábber!		תבן ואחר נדבר
Maddúʿ nechšábnu b'héma,	3	מדע נחשבנו בהמה
Nidmínu béʿenäkha?		נדמנו בעיניך
Hal'máʿn'kha téʿazéb arç,	4 b	הלמענך תעזב ארץ
V'jeʿtáq çur mímmeqómo?	c	ויעתק צר ממקמו
Gam ór rešáʿim jídʿakh,	5	גם אור רשעם ידעך
Velóʾ jiggáh š'bib íššo!		ולא יגה שבב אשו
Oró chašákh beóhlo,	6	אור[ו] חשך באהלו
Venéro ʿálav jídʿakh;		ונרו עלו ידעך
Jeç'rú çaʿ'dé onéhu,	7	יצרו צעדי אונה
Vetákhšiléhu ʿ'çáto.		ותכשלה עצתו
Ki šúllach b'räšet b'ráglav,	8	כי שלח ברשת ברגלו
Veʿál ṣ'bakhá jithállakh;		ועל שבכה יתהלך
Jachzíqu ʿálav çámmim,	9 b	יחזקו עלו צמם
Biʿ'túhu bállahót rab.	11	בעתה בלהת [רב]
Leráglav jíhjä ráʿab;	12	לרגלו יהיה רעב
Avn váed nákhon l'çálʿo.		און ואיד נכן לצלעו

XVIII 2a3—4 παύσῃ; תשמן קנצי. **2b1** ἐπίσχες; תבנו. **3a3** כבהמה. **3b1** σεσιωπήκαμεν (genauer: sind wir zum Schweigen gebracht, auf den Mund geschlagen); נטמנו (*verstopft* wäre noch immer nicht = vernagelt). **3b2** ἐναντίον σου; בעיניכם. **7b1** σφάλαι δὲ; ותשלכה. **9a** > A. **9b1** ἔλθοισαν; יחזק. Das Nomen צַמִּם ist also im Wörterbuche durch צם zu ersetzen. **10** > A (unerträglich tautologisch). **11. 1** so A; M vorher סבב. **12a1** so A; M vorher והפצה, was mit dem (fälschlich zum Vorhergehenden gezo-

Jokhál baddé ʿoréhu,	13	יאכל בדי עורה
Jokhál baddáv b'khor mávet.		יאכל בדו בכר מות
Jinnáteq mímmibṭácho,	14	ינתק ממבטחו
V'taç''déhu l'málk balláhot;		ותצעדה למלך בלהת
Zikhró abád minní arç,	17 a	זכרו אבד מני ארץ
Jehd'fúhu méor él chošk.	18 a	יהדפה מאור אל חשך
Lo' nín lo v'lő' nakhd b'ʿámmo,	19 a	לא נן לו ולא נכד בעמו
V'lo' šém lo ʿál pené chuç.	17 b	ולא שם לו על פני חץ
En ṣárid bímegúrav;	19 b	אין שרד במגרו
Tiškón b'ohló mibb'lí lo.	15 a	תשכן באהלו מבלי לו
ʿAláv našámmu -ch'rónim,	20	עלו נשמו אחרנם
V'qadmónim ách'zu ṣáʿar:		וקדמנם אחזו שער
Akh éllä míšk'not ʿávval;	21	אך אלה משכנת עול
Vezä m'qom, lő' jadáʿ El!		וזה מקם לא ידע אל
Iob:	XIX 1	ויען איב ויאמר
ʿAd ána tóg'jun náfši,	2	עד אן תוגין נפשי
Ut'dákk'unáni b'míllim?		ותדכאנני במלם
Zü ʿáṣr p'ʿamím takhlímun-,	3	זה עשר פעמם תכלמני
Tašúbu táʿkerú li!		תשבו תעכרו לי

---

genen) לרגלו zu einem neuen Stichos verbunden ward. So erhalten wir statt des Ursprünglichen (Schrecken in Menge ängstigen ihn; der Hunger folgt ihm auf dem Fusse, Noth und Untergang steht ihm zur Seite) folgende Verunstaltung: ringsum ängstigen ihn Schrecken und zerstreuen (!) ihn auf Schritt und Tritt; hungrig möge werden seine Kraft (!), und Unheil steht ihm zur Seite. **12 b 1** M אנו; die defective Schreibung, welche die ältere Orthographie in geschlossener Silbe anzuwenden pflegte, scheint noch auf die ursprüngliche Lesart hinzuweisen.

14 a 2 מאהלו מבטחו (erklärende Glosse). **15—19** hat A genau in der obigen richtigen Reihenfolge bewahrt. **15 b—16** > A. **18 b** > A. **17 b** ist in A mit 19 b zu einem Satze verschmolzen, aber doch noch erkennbar, da ἐν τῇ ὑπ' οὐρανόν nur Uebersetzung von על פני חץ sein kann (vgl. V 10 in A). **19 b 1** M ואין (durch die Umstellung veranlasst). **20 a 1** ἐπ' αὐτῷ; על ימו. **21** ist Rede der entsetzten Zeitgenossen. **XIX 3 b 1—2** לא תבשו תהכרו. Zu übersetzen: betrübt, kränkt ihr mich immer wieder. **4** kann weder bedeuten: meine Sünden gehen euch nichts an (was der ganzen Discussion ihren Boden entziehen würde), noch auch, sie seien jedenfalls nur Iob allein bekannt (was deutlicher gesagt sein müsste), sondern ist ein (sich auch durch das aus 5 wiederholte אמנם verratender) Zusatz, welcher die thatsächliche Schuld Iob's feststellen soll. In diesem Sinne hat dann A noch ein (aus XV 3; VI 3 compilirtes) Distichon zur Ergänzung der Strophe angehängt.

-M omnám ʿaláj tagdílu,	5	אם אמנם עלי תגדלו
V'tokhíchu ʿ'lé cher'fótaj,		ותוכחו עלי חרפתי
D'ʿu -fó, ki 'Lóh ʿivv'táni,	6	דעו אפו כי אלה עותני
Um'çúdo ʿálaj híqqif!		ומצרו עלי הקף
Hen 'šávvaʿ v'lóʾ eʿánü;	7	הן אשוע ולא אענה
Eçʿáq chamás, v'en míšpaṭ.		אצעק חמם ואין משפט
Orchí gadár, v'loʾ éʿbor;	8	ארחי גדר ולא אעבר
V'ʿal n'tíbotáj chošk jáṣim.		ועל נתבתי חשך ישם
K'bodí meʿálaj híſšiṭ,	9	כבדי מעלי הפשט
Vajjásar ʿ'ṭüret róši.		ויסר עטרת ראשי
Jitt'çén- sabíb, vaélakh;	10	יתצני סבב ואלך
Vajjássaʿ k'ʿéç tiqváti.		ויסע כעץ תקותי
Vajjáchar ʿálaj áppo,	11	ויחר עלי אפו
Vajjáchšebén- lo kh'çárav;		ויחשבני לו כצרו
Jachd j'bóu g'dúdav ʿ'lé dark-,	12	יחד יבאו גדדו עלי דרכי
Vajjáchnu sábib l'óhli.		ויחנו סבב לאהלי
Acháj meʿálaj hirchiq;	13	אחי מעלי הרחק
Vejódeʿáj akh záru.		וידעי אך זרו
Mimménni chád'lu q'róbaj,	14	ממני חדלו קרבי
Um'júddaʿáj š'khechúni.		ומידעי שכחני
Garé betí v'am'hótaj,	15	גרי ביתי ואמהתי
Nokhrí hajít- b'ʿenéhem.		נכרי הית בעיניהם
L'ʿabdí qaráʾt-, v'loʾ jáʿnü;	16	לעבדי קראת ולא יענה
Bemó fi étchannén lo.		במו פי אתחנן לו
Ruchí zará leíšti,	17	רחי זרה לאשתי
Ut'chínnat- líb'ne bíṭni.		ו[ת]חנתי לבני בטני
Gam ʿ'vílim máasú bi;	18	גם עילם מאסו בי
Aqúma, váj'dabb'rú bi.		אקמה וידברו בי
Tiʿ'búni kól m'te sódi;	19	תעבני כל מתי סודי
V'zü -hábti, néhpekhú bi.		וזה אהבתי נהפכו בי
Beʿóri dáb'qa ʿáçmi,	20	בעורי דבקה עצמי
Vattítmallétna šinnaj.		ותתמלטן שני

---

5 b 2—3 = wegen meiner (angeblichen) Lästerungen. **7 a 2** und **7 b 1—2** haben jetzt ihren Platz mit einander vertauscht. **12 a 3** so A; M + ויסלו. **12 a 5** ταῖς ὁδοῖς μου; דרכם. **12 b** in A (nach Said. Cod. Sin. und Cod. Alex.) ἐκύκλωσάν με ἐγκάθετοι. **14 a 1** muss mit dem Folgenden verbunden werden, da der Sinn des Stichos sonst zu unbestimmt bleibt. **15 a 3** so A; M + לזר תחשבני. **17 b 1** = mein Flehen. **20 a 1** M + ובבשרי; A + αἱ σάρκες μου = בשרי, indem zugleich דבקה in ἐσάπησαν = רקבה verwandelt ist. Beide Lesarten sind gleich sinnlose Entstellungen der ursprünglichen, welche die Abmagerung

Chonnún-, chonnún-, -ttem réʿaj!	21	חנני חנני אתם רעי
Ki jád Elóh nagʿʿá bi.		כי יד אלה נגעה בי
Lamá tird'fúni kh'mó El,	22	למה תרדפני כמו אל
V'mibb'ṣári lóʾ tiṣbáʿu?		ומבשרי לא תשבעו
Mi jitten éfo millaj,	23	מי יתן אפו מלי
Mi jitten v'jikkatébun,		מי יתן ויכתבן
V'jucháqqu bássefr láʿad,		ויחקו בספר לעד
O báççur jéchaçébun!	24	[או] בצר יחצבן
Va'ni jadáʿt-: go'lí chaj,	25	ואני ידעת גאלי חי
Veách'roná ʿal ʿʿfári;		ואחרן על עפרי
Jiqqóm ʿedí niq'mát zot,	26	יקם עדי נקמת זאת
Um'ṣáraj óch'za ála.		ומשרי אחזה אלה
Kalú khil'jótaj b'chéqi,	27 c	כלו כליתי בחקי
Ki tóm'ru: má-nnirdóf lo!	28 a	כי תאמרו מה נרדף לו
Gurú lakhém mipp'né charb!	29 a	גרו לכם מפני חרב
Ki chéma ʿál ʿavónot.	b	כי חמה [על] עונת
Sofar:	XX 1	ויען צפר הנעמתי ויאמר
Loʾ khén ṣ'ʿippáj j'šibúni,	2 a	לא כן שעפי ישבני
Vloʾ zót jadáʿt- minní ʿad:	4 a	ולא זאת ידעת מני עד

Iob's als Kleben der Haut am Gebeine beschrieben haben muss. **20 b 1** so A (wo nur irrig das als Plural aufgefasste עצמי für das Subject des Verbums gehalten ist); M ואתמלטה בעור (als ob das längere Intactbleiben des Zahnfleisches, was die durch Dittographie aus dem Parallelstichos hier eingedrungene *Zahnhaut* bedeuten soll, so nachdrücklich hervorgehoben zu werden brauchte). Uebersetze: und meine Zähne fallen aus.

23 b 3 in M vor 23 a 4, wodurch der Parallelismus (mit Aufsparung) zerstört wird. **23 c 2** so A; in M vor 23 c 1, was in Verbindung mit der vorhergehenden Umstellung eine ganz unmögliche Construction ergibt. **23 c 3** so A; M vorher בעט ברזל ועפרת. **25 b 3** bezeichnet sicher den Grabesstaub, wie تراب; vgl. VII 21; XVII 16; XXI 26 (XX 11). Die jetzige defective Schreibung hat noch im masoretischen Texte Analogien, könnte aber auch ein durch das Zusammentreffen zweier Jod veranlasster Schreibfehler sein. **26 a 1** so A; M + ואחר (durch die falsche Verbindung von יקם mit dem Vorhergehenden unterstützte Dittographie aus 25 b). **26 a 2—3** ערי נקפו. **26 b 1** M ומבשרי (vielleicht aus 22 b); A παρὰ γὰρ Κυρίου = ומשדי (eigentlich mit meiner Emendation identisch). Uebersetze: mein Zeuge (Gott, wie XVI 19) wird für diese (falschen Beschuldigungen, vgl. 22) Rache nehmen, und meine Bestreiter wird Fluch treffen. **27 a-b** auf falscher Erklärung von 26 b 2 beruhendes Einschiebsel. **27 c** bezeichnet nicht Sehnsucht, sondern Entrüstung. **28 b** > A. **29 b 4** so A; M + חרב (aus dem Parallelstichos wiederholt). **29 c** schon durch das relative ש als unecht gekennzeichnet. **XX 2 a 1—2** οὐχ οὕτως; לכן (am Anfang einer Rede unmöglich, übrigens in der älteren Orthographie keine eigentliche Variante). **2 b—3** > A. **4 a 1—2** καὶ οὐχί; הזאת

Rin'nát r'šaʿím miqqárob,	5	רננת רשעם מקרב
V'şimchát chanéf ʿ'de rágaʿ.		ושמחת חנף עדי רגע
-M jaʿlä laššámajm şío,	6	אם יעלה לשמים שאו
Veróšo láʿab jággiʿ,		וראשו לעב יגע
K'gel'ló lanäçach jóbed,	7	כנללו לנצח יאבד
Roáv jom'rú: ajjéhu?		ראו יאמרו איה
Kach'lóm jaʿúf v'lo' nímça';	8	כחלם יעף ולא נמצא
V'juddád kechéz'jon lájla.		וידד כחזין לילה
Jaróççu dállim jádav;	10	ירצו דלם ידו
T'šibán on, v'lō' jaʿz'ränna.		תשבן און ולא יעזרנה
Chajl bálaʿ váj'qiännu;	15	חיל בלע ויקאנו
Mibbiṭno jórišúno.		מבטנו יורשנו
Roši fetánim jinaq;	16	ראש פתנם ינק
Tahr'géhu l'šóni éfʿä.		תהרגה לשן אפעה

(als ob Sofar die Vergeltungslehre, um deren Wahrheit es sich ja gerade handelt, als argumentum ad verecundiam gegen Iob geltend machen könnte). Uebersetze: und nicht derartiges habe ich als von jeher (geltende Regel) kennen gelernt. Origenes hielt die ursprüngliche alexandrinische Uebersetzung des Stichos (welche עד voraussetzt) für 2 b, ergänzte daher 3—4 aus Theodotion, wie die Asterisken der hexaplarischen Handschriften und die Uebersetzungsweise bezeugt, so dass jetzt 2 b gar nicht, 4 a doppelt in A vorliegt. Theodotion's Uebersetzung von 3—4 ist auch in die saidische Iobhandschrift eingedrungen. **4 b** > A (das den Geltungsbereich des Asterisks abschliessende Kolon steht in der bodlejanischen Handschrift des lateinisch-hexaplarischen Textes nach *terram*, was wir hier ausdrücklich erwähnen, da es kritisch wichtig und in Lagarde's Ausgabe nicht notirt ist).

5 a 1 so A; M vorher כי (durch die Veränderung von 4 a und Einschiebung von 4 b nothwendig geworden). Der Vers gibt an, was Sofar wirklich, im Gegensatze zu Iob's Behauptungen, erkannt und bestätigt gefunden habe. **8 a 4** εὑρεθῇ; ימצאה. **9** > A. **10 a 1** vorher בנו, was den Tod des nach dem folgenden Parallelstichos noch lebenden Frevlers voraussetzen würde; auch beweist 19 a, dass unser Stichos an die Frevelthaten erinnert, deren Sühne in 10 b geschildert wird, und ירצו von רצץ, nicht von רצה, abzuleiten ist. **10 a 3** וידו (durch die Einschaltung von בנו veranlasst). **10 b 2** ὀδύνας; אונו. **10 b 3—4** in M = 13 a 3—4, weil von den folgenden Einschiebseln eingerahmt. **10 b 4** δυνηθῇ βοηθῆσαι ἑαυτῷ; יעזבנה (Anpassung an die Schilderung vom langsam genossenen Leckerbissen). Uebersetze: sie (seine Hände) müssen das (geraubte) Vermögen zurückerstatten, ohne dass er dem abhelfen, es änderen kann (he can not help it). **11—13 a 2** und **13 b—14** > A (11 besteht aus hierher verschlagenen Glossen oder Varianten zu XXI 24. 26 a; daher das Femininum תשכב, dessen Subject ursprünglich רמה in XXI 26 b sein sollte; das übrige verdeutlicht weitschweifig das in 15 klar genug Gesagte). **15 b 2** = treibt man es heraus; nachher in M אל, in A ἄγγελος (wohl nicht = מלאך, sondern absichtliche Umdeutung).

Al jír'ä bífelággot,	17	אל ירא בפלנת
Nach'lé debáš vechém'a.		נחלי דבש וחמאה
Mešib jagá' v'lo' jíbla';	18	משב ינע ולא יבלע
K'chol t'múrató, v'lo' jil'as.		כחל תמרתו ולא ילעס
Ki ríççaç, 'ázab dállim;	19	כי רצץ עזב דלם
Bajt gázal v'lo' jibnéhu.		בית גזל ולא יבנה
En šárid léokhléhu;	21	אין שרד לאכלה
'Al kén lo' jáchil ṭúbo.		על כן לא יחל טבו
Bim'lót šifqó jeçár lo;	22	במלאת שפקו יצר לו
Kol jád 'amél t'boännu.		כל יד עמל תבאנו
Ješállach bó ch'ron áppo,	23 b	ישלח בו חרן אפו
V'jamṭír 'aláv balláhot.	c	וימטר עלו בלהת
Jibrách minnéšeq bárzül,	24	יברח מנשק ברזל
Tachl'féhu qäšet n'chúša;		תחלפה קשת נחשה
Šoléf, v'joçé' miggévo,	25	שלף ויצא מגוה
Ubáraq mímm'roráto.		וברק ממררתו
Jehálľkhu 'álav émim;		יהלכו עלו אמם
Kol chóšk ṭamún liç'fúnav.	26	כל חשך טמן לצפנו
Tokh'léhu éš, lo' núppach;		תאכלה אש לא נפח
Jerá'ä šárid b'óhlo.		ירע שרד באהלו
J'gallú šamájim ''vóno,	27	יגלו שמים עונו
Veäreç mitqom'má lo:		וארץ מתקוממה לו
Zä chélq -dam ráša' mé El,	29	זה חלק אדם רשע מאל
V'nachlát imró me 'Lóhim!		ונחלת אמרו מאלהם
Iob:	XXI 1	ויען איב ויאמר
Šim''ú šamó' milláti,	2	שמעו שמע מלתי
Ut'hí zot tánchumót'khem!		ותהי זאת תנחמתכם

---

17 b 1 so A; M vorher נהרי. **18 b 4** ἀμάσητος (wozu ἀκατάποτος entweder weitere Ausführung oder Glosse ist); יעלס. Zu übersetzen: sein Erwerb wird wie Sand, so dass er ihn nicht kauen kann (mit ironischer Anspielung auf Sand als Bild der unzählbaren Menge). **20** > A (sollte 21 erklären). **23 a** > A. **23 c 2—3** ἐπ' αὐτὸν ὀδύνας; עלים בלהמו. **25 c 1** περιπατήσαισαν; יהלך. **26 c 1** = es wird (von der Flamme) abgeweidet, verzehrt. **28** kommt in lästiger Weise auf den Besitz des Frevlers zurück und unterbricht die abschliessende Zusammenfassung. **29** enthält das Zeugniss, welches Himmel und Erde gegen den Gottlosen ablegen. **29 a 5** und **29 b 3** haben jetzt ihren Platz miteinander vertauscht. **XXI 2 b 3** von A als Singular aufgefasst, also jedenfalls ohne Jod geschrieben (ebenso in 34 b 1).

Ṣaúni, v' -nókhi 'dábber;	3	שאני ואנכי אדבר
V'achár dabb'rí tal'ígu!		ואחר דברי תלעגו
Häánokhí l'adám ṣich-;	4	האנכי לאדם שחי
V'im máddu' lô' tiqçár ruch-?		ואם מדע לא תקצר רחי
Penú eláj v'hašámmu,	5	פנו אלי והשמו
Veṣímu jád 'alé fä!		ושמו יד עלי פה
Veím zakhárt-, v'nibhálti;	6	ואם זכרת ונבהלתי
V'acház b'ṣarí palláçut:		ואחז בשרי פלצת
Maddú' rešá'im jichju,	7	מדע רשעם יחיו
'At'qú, gam gáb'ru chájil?		עתקו גם גברו חיל
Batéhem šálom míppachd,	9	בתיהם שלם מפחד
V'lo' šébeṭ 'Lóh 'aléhem.		ולא שבט אלה עליהם
Šorám 'ibbár v'lo' jág'il;	10	שורם עבר ולא יגעל
Parátam, v'lô' tešákkel.		פרתם ולא תשכל
Zar'ám nakhón lif'néhem,	8	זרעם נכן לפניהם
V'çe'çáehém l''enéhem;		וצאצאיהם לעיניהם
J'šall'chú khaççón ''viléhem,	11	ישלחו כצאן עולהם
Vejál'dehém j'raqqédun.		וילדיהם ירקדן
Jiṣ'ú betóf vekhínnor,	12	ישאו בתף וכנר
Vejiṣmechú l'qol 'úgab;		וישמחו לקל ענב
J'ballú baṭṭób jeméhem,	13	יבלו בטב ימיהם
Ub'räga' š'ól jechátu.		יברגע שאל יחתו
V'jom'rú l' El: súr mimménnu,	14	ויאמרו לאל סר ממנו
V'da't dárk'kha lô' chafáçnu!		ודעת דרכך לא חפצנו
Hen, lô' bejádam ṭúbam;	16	הן לא בידם טבם
''Çat r'šá'im rách'qa ménnu?		עצת רשעם רחקה מנו
Kamá ner r'šá'im jíd'akh,	17 a	כמה נר רשעם ידעך
V'jabô' 'alémo édam;	b	ויבא עלים אידם
Jihjú ketábn lif'né ruch,	18	יהיו כתבן לפני רח
Ukh'móç, g'nabáttu súfa?		וכמץ גנבתו ספה
'Loh jíçpon l'bánav óno?	19	אלה יצפן לבנו אונו
J'šallém eláv, vejéda'!		*ישלם אלו וידע

---

3 b 3 καταγελάσετε; תלעג (soll vielleicht darauf vorbereiten, dass Sofar im jetzigen Texte nur zweimal redet). **10 a 1** ἡ βοῦς αὐτῶν; שורו. **10 b 1** so A; M פרתו. Vorher תפלט. **8 a 3** so A; M + עמם (sehr überflüssig). **15** > A. **16 b 4** so A; M מני. Uebersetze: steht ihnen denn (trotz ihrer Gottlosigkeit) das Glück nicht fortwährend zur Verfügung? Bleibt er (Gott) nicht dem Treiben der Frevler fern (als gleichgiltiger Zuschauer)?

Jir'ú 'enáv kejádo,	20	יראו עינו כידו
Umḗch'mat Šáddaj jíštä!		ומחמת שדי ישתה
Jikhb'dú banáv, v'lo' jéda';	XIV 21	יכבדו בנו ולא ידע
V'jiç''rú, v'lo' jábin lámo.		ויצערו ולא יבן לם
Akh b'ṣáro, 'álav jíkh'ab;	22	אך בשרו עלו יכאב
V'nafšó, 'aläha jé'bal.		ונפשו עליה יאבל
Hal' Él j'lummád da't sákhal,	XXI 22	הלאל ילמד דעת [סכל]
Vehú' iš dámim jíšpoṭ?		והא [אש] דמם ישפט
'Aṭínav mílle' chálab,	24	עטנו מלא חלב
Umóch 'aç'mótav jášqä!		ומח עצמתו ישקה
V'zakh jámut b'näfeš mára,	25	וזך ימת בנפש מרה
Veló' akhál baṭṭóba;		ולא אכל בטבה
Jachd 'ál 'afár jiškábu,	26	יחד על עפר ישכבו
V'rimmá t'khassä 'aléhem.		ורמה תכסה עליהם
Hen jáda't- mách'š'botékhem,	27	הן ידעת מחשבתכם
M'zimmót, 'aláj tachmósu!		מזמת עלי תחמסו
Veékh t'nach'múni hábel?	34	ואיך תנחמני הבל
Ut'šúbot'khém niš'ár ma'l!		ותשבתכם נשאר מעל

---

21 > A (vgl. XIV 5). **XIV 21—22** zeigt, wie wenig eine etwaige an den Nachkommen vollzogene Vergeltung als Strafe für den Sünder selbst gelten könne, da dieser im Tode nichts davon erfahre, also dabei ganz unbetheiligt bleibe. Die Rückbeziehung von XIV 21 a 4 auf XXI 19 b 3 ist evident, während die jetzige Beziehung der Verse auf die Trostlosigkeit des Todeszustandes wenigstens bei XIV 22 absolut undurchführbar ist. **22 b 2–3** עלו תאבל (sollte den ursprünglichen Sinn, wonach die Strafe, um eine wirkliche, fühlbare zu sein, den Frevler persönlich treffen müsste, dem neuen Zusammenhange gemäss dahin abändern, dass der Leib des Verstorbenen überhaupt Schmerz, seine Seele Trauer empfinde; ein wahres Non plus ultra litterarischen Ungeschickes). **XXI 22 a 4** fand A vielleicht mit Sin geschrieben, vgl. Koh. I 17. **22 b 3** φόνους; דמם. Uebersetze: wird etwa der Thor von Gott (durch Strafen) zur Erkenntniss gebracht, und richtet Er den Blutmann? Im Gegentheile lässt er es ihm oft aufs beste ergehen, wie 24 ausführt. **23** > A. **24 a 2** vgl. XXII 18 a 2. **24 b** = und seine Gebeine tränkt Er mit Mark. **25 a 1** וזה (hat später die Einschaltung von 23 veranlasst, würde aber gerade die Pointe, dass nämlich nicht der Frevler, sondern der Gerechte leiden muss, unausgesprochen lassen). **28—33** > A.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

M. A. Stein, Ph. Dr., Principal Oriental College, Lahore; *Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇî, or Chronicle of the Kings of Kashmir,* edited by—. Vol. I. Sanskrit Text with critical notes. Bombay 1892, pp. XIX, 296.

One of the most valuable gifts, offered to the late Ninth International Congress, is Dr. Stein's new edition of the Râjataraṅgiṇî. For many years the Sanskritists, who desired to consult the Kashmirian chronicle, had to use the imperfect *editio princeps* of the Calcutta Pandits or the not much more trustworthy and besides incomplete reprint of M. Troyer, both of which are based on modern Devanâgarî transcripts of an original, written in Kashmirian characters. Already in 1876 I pointed out in my Kashmir Report that the text of the Râjataraṅgiṇi ought to te revised with the help of Śârâda MSS., and for some time I thought of undertaking the task, for which I had collected some materials during my journey. Other and more pressing work however, prevented the realisation of my plan, and I am now glad that this did happen.

For, Dr. Stein has succeeded in getting hold of the original from which the MSS., collated or purchased by me for the Government of India, were derived. This original or *Codex Archetypus*, belonged in 1875 to Pandit Keśavrâm of Abâkadal Śrînagar, and I was just allowed to have a look at it on a visit which I paid to the owner. After his death it was divided among his heirs, from whom Dr. Stein obtained the several pieces on loan for the purpose of making the edition. This acquisition, of course, has made all the previous collections of materials nearly valueless.

Dr. Stein's careful examination of this MS., has brought to light various interesting details regarding its age and history, which also clearly prescribe the route to be followed in preparing the edition. Dr. Stein has made it very probable that the *Codex Archetypus* is about fifty years older than I thought, and that it was written between A. D. 1648 and 1681 or a little more than 200 years ago. He has found the name of the scribe, Râjânaka Ratnakaṇṭha, at the end of several cantos, and very reasonably identifies this person with the Râjânaka Ratnakaṇṭha, the son of Śaṁkarakaṇṭha, who copied or composed a great number of Sanskrit works in the third and fourth quarters of the seventeenth century.

More important is Dr. Stein's discovery that the *Codex Archetypus*, from which even Mr. Moorcroft's MS, the chief source of the two earlier editions, has been derived, contains not only the simple text, but a mass of variants, corrections, additions and explanatory notes, the *disjecta membra* of which are found in various modern Śâradâ copies, and still more valuable is his ingenious analysis of this *farrago* of glosses. According to Dr. Stein, these interlinear and marginal alterations and additions belong to at least five different annotators, the oldest among whom is the scribe, Râjânaka Ratnakaṇṭha, himself. Various facts, which Dr. Stein has skilfully put together, indicate that the original from which Ratnakaṇṭha copied, was an ancient Bhûrja volume, full of *lacunae* caused by the peeling off of the birch bark, and offering especially in the latter part of the seventh canto and in the eighth a good many faulty readings. Ratnakaṇṭha, it would seem, made an attempt at remedying these defects. Though he left the *lacunae* unfilled, he began to make some corrections, to record some alternative readings in places where his original was difficult to decipher, and to jot down a few notes on grammar and the construction. But the real work of correction was undertaken by another Paṇḍit, who as Dr. Stein thinks, once more collated Ratnakaṇṭha's copy with the original, while the work of copying was still going on, and altered the readings of the new MS. in accordance with what he believed to see in the old one. This person

also added numerous explanatory glosses, which, according to Dr. STEIN, he obtained from the same source as his corrections. Somewhat, but not much later, a third scholar seems to have collated Ratnakaṇṭha's copy with an independent MS. of the Râjataraṅgiṇî. He turned his attention to the *lacunae*, many of which he filled up. He also made numerous corrections and added many both valuable and useless variants, as well as further explanatory glosses. The work of these two chief correctors and annotators, Dr. STEIN's A^2 and A^3, is confined curiously enough, to the first six cantos and to a portion of the seventh. The remainder of the poem, which would have required revision much more urgently, has scarcely been touched by them. Some additional notes by two much more modern hands are of small importance.

The general outlines of this history of the *Codex Archetypus*, which Dr. STEIN has worked out after a very close and laborious study of the various hands visible in the document, appear to me correct. A few minor details remain, I think, doubtful, e. g. the question, whether the oldest corrector, A^2, did use as he himself asserts, an independent MS. besides that from which Ratnakaṇṭha copied, or not. But these points in no way affect the principles for editing the text, which Dr. STEIN has adopted. There can be no question that the editor much follow in the first instance A^2, and must have recourse to A^3 only when the former fails him, or is clearly at fault. It is equally evident that, owing to the peculiar circumstances of the case, the edition must give in the footnotes every correction, variant and gloss, found in the *Codex Archetypus*.

Dr. STEIN has carried out this plan most carefully, and he has even added collations of *R.* and *G.*, two modern transcripts of the *Archetypus*, the former of which, now in the possession of Paṇḍit Râzdân, clearly is the MS., lent to me in 1875 as "Paṇḍit Gaṇakâk's" oldest copy, and hence marked by me G^1. All this is exactly as it ought to be, and it is only in rare cases that one is tempted to dissent from Dr. STEIN's choice among the readings in A^2 and A^3. One instance of this kind occurs in canto I, verse 68, where the undoub-

tedly correct reading of A[3], *vighnyate*, ought to have been received in the text, and another is found *ibidem* verse 286, where *prodghoshayaṁstâḍayantaḥ* would be preferable to *prâghoshayaṁs*.

Dr. STEIN has, of course, also entered a certain number of conjectural emendations, particularly in the seventh and eighth cantos. He however does not go beyond what is absolutely necessary and easily admits of justification. He has wisely abstained from attempts at filling up the larger breaks. Taken as a whole, his text of the first six cantos and a half is very readable and in a fair condition. For the remainder, especially for the eighth canto, a good deal remains to be done, as the editor himself acknowledges. Though it is very probable that a prolonged study of those pieces, where the materials are bad, would lead to a solution of most of the difficulties, one can only agree with Dr. STEIN, that it would have been unwise to delay the publication of the book perhaps for years in order to accomplish this end. What was primarily wanted, was a trustworthy text, based on the best Śâradâ MS. and not vitiated by tacitly made restorations or changes. That we have got now, and for it we owe our thanks to Dr. STEIN. But our thanks are also due to the Kashmir Darbâr, who has granted a liberal subsidy for this edition, thereby enabling Dr. STEIN to bring his book out in a truly excellent style and to make it also in outward appearance equal to the best productions of the European presses.

October 16. 1892. G. BÜHLER.

H. OLDENBERG. *The Gṛihya-Sûtras*. Part II. Oxford, 1892. *(Sacred Books of the East,* Vol. XXX.)

Professor OLDENBERG finishes with this volume his translation of the Gṛihya-Texts published; moreover he discusses in a general introduction the date of these works that are known to deal with the Pâkayajñas[1] or domestical ceremonies. The conclusion he arrives

[1] I still think that Prof. MAX MÜLLER and others are right in giving the meaning 'small' to the term *pâka*. Could *pâka* not be somehow allied with latin *paucus*? Compare for the disappearance of the *u*, *gāus* and *gām* etc.

at is that they have been composed during the so-called Brâhmaṇa-Period. His principal argument is a metrical one the 'Mantras' showing a peculiarity that, according to Prof. OLDENBERG, belongs to an intermediate stage between the vedic and epic metrics. I fear that this argument will not suffice to prove all it is supposed to do. First of all it applies only to one metre viz. the 'Anushṭubh'; then the conclusion is founded on the hypothesis that the period during which the succession of short and long syllables was not fixed is between two periods during which that was the case, and finally this hypothesis itself rests on the supposition that the Atharvaveda and the tenth book of the Ṛigveda are younger than the other parts of the vedic hymns. As to their actual form it seems true, but at the other hand I cannot help thinking that the main stock of these books goes back to the highest antiquity. Often and often they have been worked over in the mouth of the people, till they were written, and therefore I think that me must be cautious in drawing conclusions from their actual form to the period of their composition.

With respect to the translations I am going to make a few remarks concerning the Sûtra of Hiraṇyakeśin.

Prof. OLDENBERG only quotes the passages where the Mantras not given in full are found. I should have liked him to give the translation of the whole passages instead, as for the reader who does not know Sanscrit the quotations are superfluous, and, at the other hand, the Sanscrit scholar will find them in my edition.[1]

I, 2, 10. *Pradakshiṇam* can not be translated here 'so as to keep his right side turned towards the fire', as the performer has turned his face to the fire (Sûtra 5). It would seem that he sprinkles water round the fire moving his hand from left to right, in the same way as the hands of a dial move on.

I, 4, 12. Add 'without looking at him'.

[1] In some places the translator has added new references which escaped my notice, and these of course should be given. On the other side I will call his attentim to a very important passage, which could have helped him in the translation of Sûtra I, 18, 5, viz. Taitt. Âr. x, 1, 4—5.

I, 8, 2. *Śamîdhânya* does not mean 'vegetables' in general, but 'leguminous plants', as the commentary observes.

I, 13, 16. The translation of *anusaṁvṛijina* by 'blameless' seems to me impossible both from an etymological point of view and the context. According to the commentary it means 'remainder' of the meal, and this meaning suits very well the etymology (that which comes after). The form *anusaṁvṛijin*, which occurs I, 12, 15, probably signifies 'following', and the meaning would be that the host in handing over to the guest the different objects pronounces their names only after having done so.

I, 14, 2. Prof. Oldenberg declares the Mantra to be 'hopelessly corrupt', but I think that in accepting the reading *ushṇena* instead of *ûlena* — a very slight corruption, if the *sh* is written above the *ṇ*, in which case the group ressembles the *l* — we can get the tolerably clear sense: 'Thou art surrounded by the ever-boiling, uninterrupted, hot circle'.

I, 14, 4. I think that the last but one verse of the Mantra may be translated as follows: 'If you become arrogant against me, the demons may descend (upon you).' Compare the note to my edition.

I, 14, 7. I translate: 'O Indra, make repugnant (to her) other men's penis, but mine.'

I, 15, 3. As the speaker compares the wrath of his enemy to a bowstring, he alludes probably to the vein of anger appearing at the forehead. Therefore the translation may be: 'As thy thought pierces, as it were, the forehead etc.'

I, 15, 6. Prof. Oldenberg does not approve of my conjectures *kûṭe* and *nijesi*, although in accepting them we get the suitable meaning: 'Thou hast been struck down by me into thy own snare.'

I, 16, 13. *Citra* refers, I suppose, to all three substantives (place, temple and tree), and gives them the meaning of 'marks'.

II, 3, 7. It is very difficult to find out the original spellings of the names of the demons. I will make only one remark. *Keśinî* is the mother of *Râvaṇa* and *Viśravas* his father. Therefore I propose to read: 'The servants of Kuvera, Viśravas etc. (or sent by Viśravas etc.).'

II, 3, 8. As the performer adresses the earth I think that *susîme* (or *suśîme*) is an epitheton of it, and not of the woman. It should be translated accordingly: 'O thou, with beautiful boundaries (or o thou, on which there is good resting.)'

II, 7, 1. How does the translator account for referring the demon *Śvagraha* to epilepsy? Is he not more likely to be the demon of quinsy? The coughing of a person struck by this disease may very properly be compared to the barking of a dog.

II, 7, 3. I think it more probable, in accordance with what is said in the commentary of the next Sûtra, that the demon himself, puzzled by the ceremony, says to the performer: 'Choose a boon.'

II, 10, 7. I cannot approve of the translation of the last Mantra, and I think that, in accepting the correction proposed by Prof. OLDENBERG, it may be translated as follows: 'May my father take away that sperm, may another (woman), than my mother fall down (from heaven).'

There are still a number of Gṛihyasûtras existant in manuscripts, and it is to be hoped that at least two of them will soon be published. Prof. OLDENBERG is certainly the scholar best qualified to make them accessible to the great public, and we should be glad to hear that a third volume like that we have been speaking of is under the press.

J. KIRSTE.

P. REGNAUD. *Le Rigvéda.* Première partie, Paris 1892. *(Annales du Musée Guimet,* Bibl. d'études, t. I.)

Es ist das Verdienst des leider zu früh verstorbenen BERGAIGNE gegenüber der rein naturalistischen Erklärung des Rigveda, wie sie von MAX MÜLLER und A. KUHN inaugurirt worden war, auf den engen Zusammenhang hingewiesen zu haben, der zwischen den Hymnen und dem Opfer besteht. Aus dieser Erkenntniss hat sich die neuere Schule (PISCHEL, GELDNER, OLDENBERG, BLOOMFIELD) entwickelt, die es versucht, dem Verständniss des schwierigen Werkes mit Hilfe der brahmanischen Tradition und Literatur näher zu kommen. So einfach

und richtig nun auch der Gedanke scheint, ein specifisch indisches Werk auf Grund der indischen Gedankenwelt zu erklären, so stellen sich der Ausführung desselben doch mannigfache Schwierigkeiten entgegen. Das indische Opfer hat sich im Laufe der Jahrhunderte zu einem so complicirten Apparat gestaltet, dass es dem europäischen Forscher, der nicht Gelegenheit hatte die Ceremonien mit eigenen Augen zu sehen, fast unmöglich ist, sich darin zurechtzufinden. Das Studium des Śrauta- und Gṛihya-Rituals steckt zudem bei uns noch in den Anfängen. Noch schwieriger ist es natürlich, von der brahmanischen Epoche aus Rückschlüsse auf das vedische Opfer zu machen, ein Beginnen, bei dem das Verhältniss, in dem die 'rituellen' Saṁhitās, der Yajur- und Sāma-Veda zu der 'literarischen' Saṁhitā, dem Rigveda stehen, nicht ausser Acht gelassen werden darf; auch diese Untersuchung ist noch kaum begonnen. Die Frage nach dem Werthe oder Unwerthe von Sāyaṇa's Commentar scheint mir nach dem Gesagten von secundärer Bedeutung; wir lernen aus ihm nur die Auffassung der gelehrten Kreise kennen und obgleich er sich auf eine Reihe von Vorarbeiten stützt — handschriftlich existirt noch Verschiedenes der Art, das wohl werth wäre, publicirt zu werden — so ist es doch hauptsächlich die grammatische Seite des Textes nebst verschiedenen Aeusserlichkeiten, die von ihm erörtert wird.

Ich glaube mit diesen Worten meinen Standpunkt gegenüber jeder Uebersetzung des Rigveda präcisirt zu haben und stehe deshalb auch dem neuesten Versuche Regnaud's, trotzdem er auf einer originellen und scharfsinnigen Hypothese beruht, skeptisch gegenüber. Der französische Gelehrte zerhaut den gordischen Knoten, indem er annimmt, dass jedes Wort des Rigveda sich auf das Opfer in seiner einfachsten Form, d. h. auf das Giessen einer Spende in das Feuer bezieht. Kein höherer Gedanke liegt dieser Handlung zu Grunde, es gibt keine Götter im indischen Pantheon, denn selbst ihr Name *deva* bedeutet nicht 'Gott', sondern 'brennende Libation' (p. 170). *Agni* ist nur das irdische Feuer und *Soma* nur die irdische Libation, die letztere übrigens nicht ein berauschendes Getränk nach

der Art von Wein oder Bier,[1] sondern Oel oder Branntwein, denn, so fragt der Verfasser (p. II), ist es nicht absurd anzunehmen, dass man etwas ins Feuer gegossen habe, das dasselbe auslöschen konnte? Dagegen erlaube ich mir die Bemerkung, dass es sich beim indischen Opfer nur um sehr kleine Quantitäten handelt und ein wenig Wasser auf glühende Kohlen gegossen, dieselben heller brennen lässt. Die Getreidekörner, die ins Feuer geworfen werden, erfüllen diesen Zweck allerdings nicht, sie zeigen aber, wenn mich nicht Alles trügt, dass man eben nicht das irdische Feuer nähren — aus welcher Idee wäre übrigens diese 'religiöse' Handlung entsprungen? — sondern dem Gotte des Feuers eine Gabe darbringen wollte. Auch die mit der indischen so nahe verwandte iranische Religion unterscheidet genau zwischen dem irdischen und himmlischen Feuer, zwischen dem irdischen und himmlischen *Haoma*, und diese Thatsache stellt die materielle Auffassung REGNAUD's in ein bedenkliches Licht.

Um dieselbe consequent durchzuführen, vindicirt er einer ganzen Reihe von Worten, deren Bedeutung sowohl innerhalb der indischen Sprachentwicklung, als auch durch die vergleichende Sprachforschung feststeht, auf Grund von ihm aufgestellter Etymologien neue Bedeutungen. Der einen Thatsache begegnet er durch die Behauptung, dass die Bedeutungen, welche diese Worte im classischen Sanskrit haben, ihnen in den brahmanischen Schulen auf Grund falscher Auffassung der vedischen Sprache zugetheilt wurden. So sollen beispielsweise die Worte *parvata* (p. 125), *adri* (p. 127) und *giri* (p. 131)[2] nicht 'Berg', sondern 'Libation' bedeuten, gerade so wie *antariksha* (p. 159) und *pṛithivī* (p. 161). Aber wie stimmt dies mit der Thatsache, dass die Volkssprachen mit der classischen Sprache bezüglich der Bedeutungen übereinstimmen, wie rechtfertigt er es, dass von der angeblichen Bedeutung 'Libation' keine Spur sich erhalten hat? Die Metapher 'Berg' statt 'Wolkenberg' (man vergleiche 'Menge' statt 'Volksmenge' u. Aehnl.) und die dadurch bedingte naturalistische Deutung einer Anzahl von Hymnen scheint mir noch immer sicherer,

[1] Hat *soma* wirklich mit dem slavischen *hmêlĭ*, Hopfen, nichts zu thun?

[2] Auch im Avesta bedeutet *gairi* nur 'Berg'.

als die gezwungene Deutung Regnaud's, der (p. 127) *adri* als 'das Ungespaltene' d. h. die noch nicht von Indras Donnerkeil (Agni's Flamme) durchbohrte Libation fasst. Ferner, wie soll der 'Irrthum' der Brahmanen, nach denen *pṛishṭha* 'Rücken' bedeutet, die Perser beeinflusst haben, bei denen *pusht* dieselbe Bedeutung hat? Die Ableitung von der Wurzel *pṛish* (p. 77) ist doch nur eine Conjectur, und steht nicht ein *ghṛitapratīka* dem *ghṛitapṛishtha* gegenüber? Oder soll *pratīka* ebenfalls 'Libation' bedeuten? Die indische Morgenröthe wird von Regnaud zur Opferflamme degradirt (pp. 256, ff.), aber ich fürchte, dass dagegen ihre griechische und italische Schwester begründeten Protest einlegen werden, dem Regnaud's Uebersetzung von *bhuvana* durch 'le producteur' (p. 259), womit die ganze Hypothese steht oder fällt, kaum Stand halten dürfte.

Ich habe hiermit Einiges angeführt, was mich an der Annahme von Regnaud's Hypothese verhindert, will jedoch hinzufügen, dass ich seinen Bemühungen den Text so wie er uns überliefert ist, zu verstehen sympathischer gegenüberstehe. Der Scharfsinn, den er, um die von anderen Gelehrten angenommenen Verstümmlungen, Vertauschungen etc. als unnöthig hinzustellen im 5. Kapitel seines Buches (pp. 212—255) entfaltet, wird jedem, der sich mit der Vedaexegese beschäftigt hat, Achtung abnöthigen. Seine Entdeckung, dass die Form *nṛīn* immer und überall als Acc. pl. aufgefasst werden kann, da dieselbe auch als Synonym von *vṛishaṇas* d. h. *somān* verwendet wird (p. 226), scheint mir eine der fruchtbringendsten zu sein, die auf dem schwierigen Gebiet der Vedaexegese in letzterer Zeit gemacht wurden. Diese Art von Synonymik gibt den Schlüssel zu einer ganzen Reihe von dunkeln Stellen und verdiente gewiss eine specielle Untersuchung.

J. Kirste.

L. P. A. Salhani, S. J., *Dîwân al-Aḫṭal.* Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit de St Pétersbourg et annoté par —. Fasc. 2, 3. Beyrouth. Imprimerie Catholique 1891. Fasc. 4. ib. 1892. (S. 97—400 gr. 8. — Auch mit arabischem Titel.)

Bei der Besprechung des ersten Heftes dieser Ausgabe[1] habe ich versucht, Achṭal als Dichter kurz zu characterisieren; die folgenden Hefte bestätigen durchweg, was ich damals gesagt habe. Unter den Dichtern seiner Zeit war er gewiss einer der hervorragendsten, aber neue Pfade hat auch er nicht eingeschlagen. Recht warm wird er eigentlich nur, wo er den Wein besingt, und etwa, wo er seine Gegner schmäht. Uns interessiert besonders die Stellung des angesehnen Dichters einerseits zum Islâm und zum Christenthum, andrerseits zu den politischen Parteien. Oft redet er so, dass man ihn für einen, wenn auch etwas laxen, Muslim halten könnte. Das Schwören bei der Wallfahrt nach Mekka und gar die Weise, wie er von der Prophetie Muhammed's und den Moscheekanzeln spricht (S. 316, 10), nimmt sich im Munde eines Christen seltsam aus. Dass Gott den Omaijaden bei Ṣiffîn auf ihr Gebet (gegen ʿAlî) seine Heerschaaren zu Hülfe gesandt habe (174, 1),[2] hätte vielleicht auch ein muslimischer Hofdichter sagen können; auch wäre es denkbar, dass ein solcher, wie unser Dichter, den ʿObaidallâh b. Zijâd wegen der Beseitigung der gefährlichen Schlange, des Ḥusain, gepriesen hätte (293, 9). Aber die bekannten Spottverse auf die Anṣâr (314, vgl. die Persiflage der Worte Ḥassân's[3] 105, 4) hätte kein Muslim machen dürfen. Und in den drei Versen 154 erklärt er offen, dass er nicht daran denke, den Islâm mit seinen beengenden Satzungen anzunehmen. Er vergleicht dabei sogar den Ruf des Muedhdhin mit dem Schrei des Esels.[4] Etwas leichtsinnig sagt er von sich und seinen Genossen, sie seien wie die Heiden, die noch nichts von Muhammed (und seinem Weinverbot) wussten, vor Trunkenheit todt gewesen, und spielt dann

---

[1] S. Bd. 5, S. 160 ff. dieser *Zeitschrift*.

[2] Vgl. Sûra 8, 9, aber auch Matth. 26, 53.

[3] Dîwân 46, 9 = Ibn Hišâm 885, 3.

[4] Die kaiserlich osmanische Censur hat diese Bosheit durch Veränderung von العَيْر in das unsinnige الغَيْر weggeschafft. Ein Censurstrich hat 266, 17 ein Ḥadîth getilgt, das in meinem Exemplar handschriftlich hergestellt ist. Es ist an sich ganz harmlos, könnte aber freilich thörichten Menschen Anlass zum Gespött geben. Diese Aenderungen erinnern an die Art, wie geistliche Censoren den Talmud entstellt haben.

auf das christliche Dogma von der Auferstehung am dritten Tage an (321). Seine Liebesabenteuer, die doch nicht alle ganz fingiert sein werden, bekunden wenig christliche Strenge. Aber äusserlich bekannte Achṭal sich als Christ, und so fast sein ganzer Stamm. Die Taghlib führten damals noch das Kreuz als Feldzeichen in ihren Fehden (309); der islâmische Staat hatte guten Grund, den kräftigen Stamm anders zu behandeln als die unkriegerischen christlichen Bauern.

Durch und durch ist Achṭal Beduine; der Stamm geht ihm bei weitem über Reich und Religion. Der Begriff des Stammes lässt sich aber enger und weiter fassen. Zuweilen redet er von den Bekr, als hegte er noch Groll wegen des Krieges, den sie vor fast 200 Jahren mit den Taghlib geführt hatten (s. besonders 282); an andern Stellen betrachtet er die beiden Bruderstämme, ihrer wirklichen Haltung in jener Periode mehr entsprechend,[1] als solidarisch und nimmt sogar den Ruhm des von den Bekr erfochtenen Sieges bei Dhû Qâr mit in Anspruch (226, vgl. 317, 3 f). Bittern, wohl begründeten Hass hegt der Dichter gegen die Qais-Stämme, namentlich die Banû ʿÂmir und Sulaim, aber das hält ihn doch nicht ab, gelegentlich die zu Qais gehörenden ʿAbs und gar die eine Abtheilung der Banû ʿÂmir bildenden Kaʿb zu rühmen, weil der Chalif Walîd mütterlicherseits von ihnen abstammt (206, 11 f.; 218, 11). Derartiger Wechsel von Freundschaft und Feindschaft nach den Umständen macht sich noch öfter geltend; das ist echt beduinisch.

Schmähverse bilden keinen kleinen Theil dieser Gedichte. Dass sich der Dichter, wie es heisst, dabei immer in den Gränzen des Anstandes gehalten hätte, lässt sich jetzt nicht mehr behaupten. Verse wie 319, 6—9 sind, auch nach arabischem Maass gemessen, ziemlich arg;[2] freilich leisten andere Dichter in der Hinsicht weit mehr.

Dass dem Dichter trotz seiner Beduinenart städtisches und höfisches Wesen nicht fremd war, ist ganz natürlich. Etwas seltsam

---

[1] Oft erscholl damals der Ruf يالَ ربيعهْ, der die Bekr, Taghlib und noch einige andere Stämme gleichmässig anging.

[2] Das ausgelassene *Mauṣûf* zu den *Ṣifa* (ورد u. s. w.) ist أُيّر. V. 6 lies تَرّدى; V. 8 möchte ich إبْرَتُهُ ‚seine Spitze‘ vorschlagen.

berührt aber neben der Darstellung von Wüstenscenerien der Ausdruck: ‚so lange noch die Schrift von ihrem Schreiber mit (diakritischen) Puncten versehen wird,‘ 216, 5.[1] Man sieht, dass zur Zeit dieses, frühestens Ende 705 gemachten, Gedichts die Punctation schon ziemlich üblich war; nahe liegt auch die Annahme, dass der, welcher so sprach, selber schreiben konnte.

Das Verfahren des Herausgebers ist bis zum Ende des eigentlichen Dîwân's dasselbe wie beim ersten Heft. Der Dîwân reicht bis S. 329. Ein bestimmtes Princip, nach dem Sukkarî die Gedichte geordnet hätte, ist bei dem grössten Theil nicht zu erkennen, wenn auch zuweilen Gedichte, die inhaltlich zusammengehören, nebeneinander gestellt sind. Ans Ende sind aber zahlreiche kurze Fragmente gesetzt, und dann folgt noch ein langes Gedicht gegen ʿAbd-arrahmân b. Ḥassân.[2] Während schon vorher erklärende Bemerkungen immer spärlicher werden, fehlen bei diesem solche ganz. Darin liegt wohl ein Zeichen, dass es erst nachträglich zu dem Dîwân gekommen ist, wenn auch vielleicht schon ḍurch Sukkarî selbst. Bei dem Versiegen der Scholien sind wir dem Herausgeber um so dankbarer für seine reichlichen Erläuterungen; freilich bleibt mir wenigstens trotzdem noch manche Stelle des Dichters dunkel.

Hinter dem Dîwân gibt Salhani zunächst eine Darstellung von Achṭal als Menschen und Dichter nach den Aghânî und anderen arabischen Quellen, aber in selbständiger Anordnung und mit eigenen Bemerkungen. Darauf folgt, alphabetisch nach den Reimen geordnet, eine Sammlung der dem Achṭal zugeschriebenen, aber nicht im Dîwân befindlichen Verse. Der grosse Fleiss und die reiche Belesenheit des Herausgebers, die sich in seinem Commentar und in der vorhergehenden Darstellung zeigt, tritt hier noch ganz besonders hervor. Dazu kommt eine sehr verständige Kritik. So vermuthet er mit Recht, die Anecdote 376, 1—10 sei erfunden, und erklärt einige Verse schlechthin unseres Dichters für unwürdig (389, 25; 399, 7). Recht

[1] ما أُعْجِمَ الخَطَّ كاتِبُهُ.

[2] Nicht gegen Ḥassân selbst, wie die Ueberschrift sagt.

bedenklich ist übrigens auch das Stück mit den drei in Prosareimen und drei in Versen abgefassten Löwenbeschreibungen 393 f.; so etwas riecht nach der Schule. Den beiden Versen 376, 21 f. traue ich auch nicht.[1] Durch einfache Verwechslung wird noch dieser oder jener Vers mit Unrecht dem Achṭal beigelegt worden sein. Andrerseits ist von seinen Gedichten unzweifelhaft sehr viel verloren gegangen. Ist doch auch von den erhaltenen Gedichten kaum eines oder das andere ganz vollständig, während selbst aus den meisten grösseren umfangreiche Stücke ausgefallen sind.

Die Sprache dieses wie anderer Dichter würde, wenn wir sie, und dazu die der Zeitgenossen, ihrem wahren Klange nach viel besser kennten, als es die Unvollkommenheit der Schrift zulässt, wohl allerlei dialectische Spuren zeigen. Jetzt möchte ich nur darin eine Einwirkung seiner Mundart finden, dass er ziemlich häufig in der Verbalform فَعِلَ das *i* unterdrückt, was bei andern Dichtern nur sehr ausnahmsweise geschieht.[2] Die Fälle sind نَشْفَ 14, 4 = نَشِفَ; شَهْدَ 64, 1 = شَهِدَ; جُزْىَ 147, 9 = جُزِىَ; ضَجْرَ und دَبْرَت in einem Verse 217, Anmerkung = ضَجِرَ und دَبِرَتْ;[3] نَشْبَتْ und تَرْكَ in einem Verse 385, 6. Ob in سَلْفَ 137, 1 ein *a* ausgefallen ist, wie Ibn Qotaiba, *Adab alkâtib* 189 paen. annimmt, oder ob es auf eine Nebenform *سَلِفَ zurückgeht, mag dahin gestellt bleiben. Zu dieser Erscheinung stimmt nun, dass Achṭal auch häufiger als Andere فَعْلً für فَعِلً hat z. B. الوَصْبِ 139, 7 = الوَصِبِ; حَذْرٌ 199, 1 = حَذِرٌ (im Reim) u. s. w. und besonders فُعْلً für فُعُلً z. B. ظُعْنَ 77, 6 (Pl. von ظعينة); الصُبْرُ 160, 4 صُبْرٌ 217, 2 (Pl. von صَبور); حُجْبِ 119, 2 (Pl. von حِجابٌ); حُمْرُ 197, 4 (im Reime, Pl. von حِمار) u. s. w. Dass bei ihm auch umgekehrt فُعُلً für فُعْلً vorkommt: مُرُدُ 175, 4; السُمُرُ 269, 7; الوُرُقُ 262, 8;

[1] Auf keinen Fall möchte ich darauf hin annehmen, لَيْتَ könne in der alten Sprache das Verbum unmittelbar hinter sich haben. In der *Chizânat al' adab* oder vielmehr in dem Grundwerk, dessen Belege sie commentiert, stehn nicht wenige Verse mit sprachlichen Seltsamkeiten, die ich dringend in Verdacht habe, von Gelehrten fabriciert worden zu sein.

[2] Ich kenne sonst nur einen Fall, nämlich عُصْرَ = عُصِرَ *Sîbawaih* 278, 2 (Abun Nagm).

[3] U. a. citiert Kâmil 537, aber mit dem falschen Reimwort كاهِلَهْ.

شُغُلَا 143, 2 (alle im Reim), beweist höchstens, dass die Unsicherheit bei den Formen فُعْل und فُعُل, die im Arabischen[1] so viel durcheinander gehn, bei ihm besonders gross ist; die kürzere Aussprache war aber wohl die ihm natürliche.

Von syntactischen Eigenthümlichkeiten ist mir bei Achṭal zweierlei aufgefallen. Er gebraucht erstens die Verbaladjectiva فعول und فعّال mehrmals wie reine Participia mit Objectsaccusativen; das kommt zwar auch sonst vor, aber schwerlich bei einem einzelnen Dichter so oft wie bei ihm. Die Fälle sind: لا سَوومٌ قِتالَ الاعجَمِينَ 204, 9; وإنّا لَقوّادونَ لِلأَمْرِ 21, 8; جَذّامونَ آخِيّةَ الشَّغْبِ 66, 8; تَبّاعينَ تِلْكَ التَوالِيا 296, 2. قَوَّمَنا Viel auffallender ist die zweimal sich findende Trennung des St. cstr. vom Genitiv durch eine adverbiale Bestimmung: بِمُوسَى من الخُثْمِ الأُنوفِ خِتانِ ‚mit einem Beschneidungsmesser von den breitnasigen' (= ‚mit einem br. B.') 318, 11 und وكَرّارُ خَلْفَ المُرْهَقِينَ جَوادِهِ ‚und der seinen Renner hinter den schon Eingeholten umzuwenden pflegt' 245.[2] Das sind poetische Freiheiten, die der wirklichen Rede fremd geblieben sein werden.

Der Text der Ausgabe ist auch in den späteren Heften durchweg gut, dank der Trefflichkeit der Handschrift und der Sorgfalt und Umsicht Salhani's und Rosen's. Natürlich bleibt dabei immer noch Gelegenheit zu Verbesserungen. Ich erlaube mir hier einige solche vorzuschlagen.[3] 145, 1 möchte ich دَخَلًا ‚Versteck, Zuflucht' lesen. 145, 4 lies عَمِلَا (Verbum, nicht Nomen); 205, 3: قَرْنًا. 230, 2 muss es wohl بها (in der Wüste) heissen statt بنا. 252, 5 l. مشعشعةٌ (عطف an فأرةٌ). 285, 3 lese ich mit einiger Zuversicht رَبيبُ صفاةٍ (für وبَيْتِ صفاة) ‚an einem Felsen aufgewachsen' vgl. ربيبُها ‚das in ihr

---

[1] Spuren davon sind auch in anderen semitischen Sprachen nachzuweisen. Dies ganze Thema liesse sich viel weitläufiger behandeln; dabei wären die Fälle mit mittlerem Guttural von den andern zu trennen.

[2] So zu lesen liegt viel näher als خلفِ جوادِهِ wie allerdings schon *Sîbawaih* 75 hat. Beispiele dieser Construction ausser den von Salhani S. 245 gegebenen noch bei Achṭal's Zeitgenossen A'šâ von Hamdân وضارِبُ من هَمْدانَ كُلِّ مُشَيَّعِ Ṭabarî 2, 575, 1 und bei einem Aeltern قليلُ فى عامِرَ الأمْثالِ (= قليلُ الامثالِ فى عامِرَ) Agh. 16, 54, 10.

[3] Zum 1. Heft trage ich noch nach 14, 6 الإهوا; s. Mufadd. 8, 17.

(der Wüste) aufgewachsene (Wild)' Kâmil 511, 7. 301, 10 kann أُقِفْ kaum richtig sein; vielleicht أَفِقْ (Impt.)? 303, 6 lies zweimal إمّا. 316, 5 wohl لكنّما. 325, 3 möchte ich يُنْشَدْن lesen: das Heer ist so gross, dass man selbst die weissen Pferde darin nur mit Mühe herausfinden kann. 381, 3 بخِلْف (,Euter'). 400, 22 ist das Metrum wohl einfach dadurch herzustellen, dass man liest الستمْ بقومٍ.[1]

Das Schlussheft soll neben den Indices Nachträge und Verbesserungen bringen. Bei den Nachträgen wird die reiche Sammlung Thorbecke's zu Achṭal verwerthet werden, die dem Herausgeber durch Aug. Müller zur Verfügung gestellt worden ist. Nun kann auch dieser den ihm auf S. 386 gespendeten Dank nicht mehr entgegennehmen! Ein hartes Geschick entreisst unserer Wissenschaft vor der Zeit einen rüstigen Mitarbeiter nach dem andern!

Dem verdienstvollen Salhani sprechen wir noch einmal unsern aufrichtigen Dank aus für die vortreffliche Ausgabe.

---

[1] أَلَسْتُمُ kann natürlich nicht ◡ – ◡ ◡ gemessen werden.

Strassburg i. E., Sept. 1892.

Th. Nöldeke.

Kleine Mittheilungen.

Die Wurzel liǵh im Iranischen. — Die Wurzel *liǵh* ‚lecken‘ (altind. *lih* oder *rih*, griech. λείχω, latein. *lingo,* got. *bi-laigō,* altslav. *lizati,* armen. լիզեմ) lässt sich bekanntlich im Alt-Iranischen nicht nachweisen. Sie kommt aber im Neupersischen, freilich in einer eigenthümlichen Gestalt, vor. Von *liz* würde der regelrechte Infinitiv *liš-tan* (für *liz-tan*) lauten, der in der That in لشتن zu Tage tritt. Dagegen existirt das Präsens *lēzam* nicht, sondern es wurde nach Analogie der beiden Wurzeln, die im Infinitiv *š*, im Präsens dagegen *s* zeigen, umgeformt. Diese beiden Wurzeln sind *pis* ‚schreiben‘ (Infinitiv نوشتن, Präsens نويسم) und *ris* ‚spinnen‘ (Infinit. رشتن, Präs. ريسم). Da nun لشتن, ليزم ohne alle Analogie dastehen würde, wurde es nach dem Muster der beiden oben angegebenen Fälle zu لشتن, ليسم umgestaltet.

Neupersisch بانو. — بانو, Pahlawi [Pahlawi] bedeutet ‚Frau, besonders eine verheiratete Frau‘. — Ich las einmal irgendwo (leider kann ich mich dessen nicht mehr entsinnen), dass بانو mit dem innerhalb der Composita vorkommenden بان = *pāna-* zusammenhängt und zum litauischen *pōnas* zu stellen ist. — Dies scheint mir sowohl wegen des Anlautes als auch wegen des Auslautes nicht richtig zu sein. Ich halte بانو, [Pahlawi] aus einem vorauszusetzenden altpersischen *bānawā* ‚strahlend‘ entstanden, das von *bānu-* herkommt, und dem Sinne nach dem awest. *bānu-mant-* entspricht. Dem [Pahlawi], بانو = altpers. *bānawā* geht vollkommen parallel [Pahlawi], دارو ‚Medicin‘ = einem vorauszusetzenden *dārawa-* ‚vom Baume stammend‘ von *dāru-,* awest. *dāuru-.*

Neupersisch پرويز. — Bei پرويز bemerkt VULLERS, (*Lexicon Pers.-Lat.* I, S. 352a) ‚coll. synon. پيروز, quocum cognatum videtur ‚victor, felix, fortunatus, potens‘ . . . . 7. ling. pehlevica ‚piscis‘ 8. cognomen filii Anōshērvāni, a piscibus, quibus praecipue delectabatur, sic dicti.‘ — Dass Chusraw Parwēz der Sohn Anōšīn-rawān’s gewesen, ist unrichtig; er war sein Enkel; sein Vater war Ormizd IV. — Die Angabe, er habe den Beinamen پرويز von den Fischen bekommen, welche er gern gegessen, ist wohl die müssige Erfindung eines blöden Grammatikers. — پرويز hängt mit پيروز nicht zusammen, da dieses im Pahlawi [Pahlavi] lautet und auf ein anzunehmendes awestisches *pairi-raōćah-* (von *raōćah-* ‚Glanz‘) zurückgeht, während das Vorbild von پرويز im Pahlawi als [Pahlavi] *(aparwēǵ)* = altind. *adhika-šakti-*, im Armenischen Ապրուէզ uns entgegentritt, welches ein awest. *upairi-waēǵah-* (*waēǵah-* im Sinne von *waēya-* = altind. *wēga-*) voraussetzt.[1] Dass Chusraw den Beinamen پرويز bekam, dürfte er seinem sprüchwörtlich gewordenen Reichthum zu verdanken gehabt haben.

Auffallend ist das anlautende *p* der neupersischen Form پرويز; man erwartet nach der Pahlawi- und armenischen Form [Pahlavi], Ապրուէզ im Neupersischen برويز.

Was die Angabe betrifft, dass im Pahlawi پرويز einen ‚Fisch‘ bedeutet, so glaube ich, dass sie auf einer Verwechslung von مهى ‚Grösse‘ mit ماهى ‚Fisch‘ beruht. — Offenbar wurde [Pahlavi] durch مهى erklärt.

Neupersisch تافتن. — تافتن hat zwei verschiedene Bedeutungen, nämlich einerseits transit. ‚in Glut versetzen, heiss machen‘, intrans. ‚glühen‘ und andererseits transit. ‚drehen, wenden‘, intransit. ‚sich drehen, gequält werden‘. Von diesen beiden Bedeutungen findet sich die erste in dem indisch-awest. *tap* wieder, dagegen hat man für die zweite Bedeutung das Vorbild in der alten Sprache bisher nicht nachgewiesen. — Die Wurzel *tap* kommt aber in der Bedeutung ‚drehen,

[1] Vgl. SPIEGEL, *Traditionelle Literatur der Parsen*, S. 357: [Pahlavi] ‚grosse Macht‘, von [Pahlavi], was gewöhnlich das altbaktrische [Avestan] übersetzt und von NERIOSENGH mit *adhikašakti* wiedergegeben wird. — Tabarî setzt پرويز dem arabischen مظفر gleich (SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde* III, S. 483).

wenden' (vgl. auch تپیدن, تبیدن ,agitare se huc illuc, inquietum esse, insilire de loco', VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.*, Suppl., p. 54 a) im Awesta an zwei Stellen vor, wo sie irrthümlicher Weise mit der Wurzel *tap* ,brennen' zusammengeworfen wurde. Es sind dies jene zwei Fälle, welche JUSTI (*Zendwörterbuch* S. 132, a) unter *tafs* verzeichnet. Dieses *tafs* ist keine Wurzel, sondern *tafsat* und *tafsān* sind sigmatische Aoriste der Wurzel *tap*. — Die beiden Stellen, worin *tap* in der Bedeutung ,drehen, sich drehen' vorkommt, müssen demnach folgendermassen übersetzt werden: *Jasna* IX, 37: *tafsat-ća ho mairjo* ,und es drehte, wand sich die Schlange'. *Vendid.* III, 110: *zafarę tafsān* ,sie verzerren den Rachen'.

Die Huzwaresch-Uebersetzung hat an der ersten Stelle [Pahlavi] ,es glühte die Schlange, d. h. sie wurde heiss; sie erhob sich, d. h. sie wurde zweifüssig'. Offenbar hat der Paraphrast hier *qīsat* — [Pahlavi] mit خاستن, خیزم zusammengebracht, womit übereinstimmend er *Vendid.* III, 105 *qīsęn* durch [Pahlavi] ,sie machten sich auf die Füsse' übersetzt.

An der zweiten Stelle übersetzt die Huzwaresch-Paraphrase die Stelle: *zafarę tafsā aja maso hām urwisjāṅho saδajeiti* folgendermassen: [Pahlavi], was ich leider nicht zu construiren vermag, dessen Sinn aber sein dürfte: ,sie verzerren den Rachen, so dass er wie zusammengeklappt erscheint'.

Mit تافتن in der Bedeutung ,drehen, sich drehen' hängt das Wort آفتابه = ابریق zusammen, gleichsam ein Gefäss, aus welchem das Wasser im Strahle sich herausdreht.

Neupersisch ترازو (vgl. diese *Zeitschrift* VI, 186). — Zu ترازو gehören unzweifelhaft griech. τρυτάνη, latein. *trutina*. Die Entstehung von ترازو — [Pahlavi] möchte ich folgendermassen erklären. — Ein vorauszusetzendes Pahl. [Pahlavi] entstand in derselben Weise wie [Pahlavi] (vgl. diese *Zeitschrift* V, 67) aus einem vorauszusetzenden altpersischen Stamme *tarah*. Dieses [Pahlavi] wurde später mit dem Diminutivsuffixe *-ūk* (vgl. diese *Zeitschrift* V, 265) versehen, so dass daraus successive Pahl. [Pahlavi], neupers. ترازو entstanden.

Neupersisch تلخ. — تلخ ‚bitter' lautet im Pahlawi [Pahlavi] *(tāχl)*. Aus Pahl. [Pahlavi] wurde neupers. تلخ, ebenso wie aus altpers. *bāχtri-*, awest. *bāχδi-*, Pahl. [Pahlavi], armen. դառն, դառնն das neupers. بلخ geworden ist.

Neupersisch چپ. — چپ ‚links' wird mit awest. *hawja-*, altind. *sawja-* zusammengestellt (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* I, 559, b). Dies ist lautlich unmöglich. چپ gehört zu griech. σκαιός, latein. *scaevus*, *Scaevola* und ist von den beiden oben angeführten awestisch-indischen Worten zu trennen.

Neupersisch چیدن. — چیدن bedeutet einerseits ‚sammeln, auswählen', anderseits ‚abschneiden'[1] (VULLERS, *Lexicon Pers.-Lat.* I, S. 607, b). Sein Präsens lautet چینم. In der ersten Bedeutung reflectirt es das ind. *ćinōmi*, und die altbaktrischen Formen *ćinwant-*, *wī-ćinoit*, *wī-ćinaēta*. In der letzteren Bedeutung gehört es zu altind. *ćhid (ćhinadmi)* und dem awest. *sćid*, während zu awest. *skęnd* die Formen neupers. شکستن, Pahl. [Pahlavi] oder [Pahlavi] zu ziehen sind. Und zwar ist چیدن, چینم aus vorauszusetzendem altpers. *ćid* auf die folgende Weise entstanden. Präs. altpers. *ćid-nāmi* wurde zu neupers. *ćīnam*, gleichwie *nišid-nāmi* zu *nišīnam* geworden ist. Der Infinitiv dazu sollte *ćistan* = *ćid-tan* lauten, er wurde aber vom Infinitiv des zweiten *ćīnam* ‚ich sammle', der *ćīdan* lautet, attrahirt, so dass die beiden Verba nicht blos im Präsens, sondern auch im Infinitiv vollständig zusammenflossen.

Neupersisch خاکستر. — خاکستر, Pahl. [Pahlavi] ‚Asche' wird von J. DARMESTETER (*Etudes Iraniennes* I, 137) auf خاک, vermehrt mit einem Suffix *-star*, welches missbräuchlich aus einem an *as*-Stämme angefügten Comparativsuffix *-tara (ušhas-tara-* dann *daōšha-stara-)* hervorgegangen ist, zurückgeführt. Ich kann mich mit dieser allzu gekünstelten Erklärung nicht einverstanden erklären. Ich halte خاکستر für ein loses Compositum, dessen ersten Bestandtheil خاک und dessen

[1] Dazu gehört Pahl. [Pahlavi], Adjectivum zu [Pahlavi] ‚das *Baręsma*- abschneidende Messer', *Dōšt-i-frijān* IV, 27.

zweiten Bestandtheil ein Wort bildet, das ‚Herd, Feuerraum' bedeutet haben muss. Dieses Wort lässt sich selbständig weder in der alten noch in der neuen Sprache nachweisen, es hängt aber nach meiner Meinung mit dem altind. *āṣṭrī* ‚Herd' zusammen. Der im Iranischen einstens existirende Stamm mag *āštra-* gelautet haben.

Neupersisch خانه. — Neben خانه, Pahl. [Pahlavi] erscheint auch خان, Pahl. [Pahlavi] in demselben Sinn, von welchem das Diminitivum خانچه abgeleitet ist. Das von خان stammende Adjectivum خانی bedeutet aber auch ‚receptaculum aquarum, fons', übereinstimmend mit Pahl. [Pahlavi] ‚a spring, a fountain', dem das awest. $\chi\mathring{a}$ = altind. *khā* ‚Quelle' zu Grunde liegt. — Die Wurzel dazu ist awest.-altpers. *kan* = altind. *khan* ‚graben'. — Nach diesem müssen خان, خانه ursprünglich ‚eine Grube, eine in den Erdboden hinein gegrabene Wohnung' bedeuten, wie solche noch heutzutage in Persien und im Kaukasus üblich sind.[1]

Das ‚Haus' heisst im Neupersischen auch کده = Pahl. [Pahlavi] = awest. *kata-* (davon *kati-* ‚Hausherr'). Die kürzere Form کد, welche dem awest. *kata-* direct entspricht, findet sich noch im Pahlawi in dem Adjectivum relativum [Pahlavi] ‚auf das Haus bezüglich, häuslich' und im Neupersischen in den Compositis کدخدا oder کتخدا ‚Hausherr' und کدبانو ‚Hausfrau'. Zu diesen Formen ist sicher کندگی = کنده ‚Graben' sammt dem gleichbedeutenden persisch-arabischen خندق zu stellen. Alle diese Formen gehören wieder zur Wurzel *kan* ‚graben'. Auch bei کده tritt also der Zusammenhang zwischen ‚Haus' und ‚Grube' ganz deutlich zu Tage, und کندگی — خندق zeigen denselben Wechsel von *k* und χ wie er schon im Awesta zwischen $\chi\mathring{a}$ und *kata-* ganz deutlich sichtbar ist.[2]

[1] Vgl. SPIEGEL, *Eranische Alterthumskunde* III, S. 675.

[2] Awest. *kata-* in dem Sinne ‚ein erhöhter oder von der Erde ausgegrabener Behälter für Leichen, bevor sie zum *Daχma* gebracht werden können' (JUSTI), ist ursprünglich nichts anderes als eine ‚Grube'. — In gleicher Weise ist *daχma-* ‚Knochenbehälter, Name der runden, mit 11 Fuss hohen Mauern umgebenen Leichenstätten, auf welchen die Todten den Raubvögeln ausgesetzt werden', (JUSTI) ursprünglich ein ‚Verbrennungsort' (von *daž-* = altind. *dah*). Die Bestattungsart wechselt bekanntlich nach der Beschaffenheit des Landes, ob nämlich der Boden weich oder hart, das Land holzreich oder arm an Holz ist. Das griech. θάπτω ‚begraben, be-

Neupersisch شهريار. — شهريار erklärt CHODZKO (s. VULLERS, *Gramm. linguae Persicae,* ed. II, p. 255) als ‚amicus urbis', indem er das Wort in شهر ‚urbs' und يار ‚amicus' zerlegt. Dem entgegen meint VULLERS, يار sei eine Nebenform des Suffixes ور ,وار = altpers. *-bara* und bedeute ‚possessor s. dominus urbis'. J. DARMESTETER (*Etudes Iraniennes* I, p. 73) sieht bei allen jenen Compositis, worin يار als zweites Glied zu Tage tritt, wie آبيار, بختيار, داميار, هوشيار in diesem يار das awest. *dāta-* ‚gegeben' auf Grund der Gleichung اسفنديار, اسپنديار = *spęnto-dāta-*. Es ist demnach آبيار = *awždāta-* (*Jascht* VIII, 34) ‚qui donne les eaux', هوشيار = **ušhi-dāta-* ‚qui donne l'intelligence', داميار = **dāma-dāta-* ‚qui pose les filets'.

Gegen alle drei Erklärungen lassen sich gewichtige Bedenken vorbringen. CHODZKO's Erklärung ist unhistorisch und passt nicht zur Bedeutung; die Erklärung von VULLERS bietet lautliche Schwierigkeiten, indem man nicht begreift, wie das altpers. *-bara* in dem einen Falle zu ور ,وار, in dem anderen zu يار geworden ist, und DARMESTETER's Erklärung leidet, obwohl sie streng historisch ist, an zwei Mängeln, die sich nicht leicht beseitigen lassen. Erstens ist der Uebergang des altiranischen *t* in *r* im Neupersischen nicht bewiesen[1] und zweitens ist *dāta-* ein Participium perfecti passivi = داده und müssten demnach آبيار = *āb-dāta-*[2] ‚Wasser-gegeben' oder ‚Wasser-gelegt', هوشيار = *ušhi-dāta-* ‚Verstand-gegeben', داميار = *dāma-dāta-* ‚Schlinge-gegeben' oder ‚Schlinge-gelegt', d. h. passivisch übersetzt werden, womit die active Bedeutung der auf يار ausgehenden neupersischen Wortformen schlechterdings nicht zu vereinigen ist.

---

statten' weist, da θαφ = altind. *dah* (= *dhagh*) ist (vgl. τέφ-ρα), auf das Verbrennen hin, was ja auch die ursprüngliche Bestattungsart bei den Griechen war.

[1] Die beiden Eigennamen اسفنديار = *spęnto-dāta-* und اورمزديار = einem vorauszusetzenden *ahuramazda-dāta-* müssen für sich beurtheilt werden. اسفنديار lautet in der älteren Form اسفندياذ (vgl. NÖLDEKE, *Persische Studien* II, S. 7, *Sitzungsberichte* der k. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Classe, B. CXXVI) und im Pahlawi [illegible], während dem neupers. هوشيار, هشيار im Pahlawi die Form [illegible] entspricht.

[2] In der Stelle *Jascht* VIII, 34 bedeutet *awždāta-* ‚ins Wasser gelegt . .', womit das neupers. آبيار nicht vermittelt werden kann.

Meine Erklärung fusst wie jene DARMESTETER's auf der Trennung des Wortes شهريار von شهر. Das Wort شهر ‚Stadt' ist das awest. *šhoiϑra-* = altind. *kṣētra-* von *kṣi-*, *χšhi-*, aber nicht in der Bedeutung ‚herrschen', wie VULLERS (*Lexicon Pers.-Lat.* II, 484, b) annimmt, sondern in der Bedeutung ‚wohnen'. — Dagegen steckt in dem Worte شهريار das awest. *χšhaϑra-*, altind. *kṣatra-* ‚Herrschaft'. Ich erkläre شهريار gleich einem vorauszusetzenden *χšhaϑro-dara-* ‚die Herrschaft haltend, die Herrschaft besitzend'.[1] Diese Erklärung steht sowohl mit den neupersischen Lautgesetzen als auch mit dem Sinne nicht nur des Wortes شهريار, sondern aller Composita, worin يار als letztes Glied auftritt, in vollem Einklang. Darnach ist بختيار = *baχto-dara-*, داميار = *dāma-dara-*, هوشيار = *ušhi-dara-*.

Schwierig zu deuten ist بسيار. Dasselbe lautet im Pahlawi [Pahlawi] und hängt mit بسى zusammen. Das letztere repräsentirt das altpers. 𐎺𐎿𐎡𐎹, welches *wasij, wasaij, wasija, wāsij, wāsaij, wāsija* gelesen werden kann. Seine Erklärung jedoch ist sehr schwierig. Die Erklärung von BENFEY und OPPERT, die das Wort mit altind. *bahu-* in Verbindung bringen, ist vom lautlichen Standpunkt im Vorhinein abzuweisen. Die Erklärung SPIEGEL's als *wasij* (Local von *was-* ‚Wille') und KERN's als *wasaij* (Local von *wasa-* ‚Wille') lässt sich begrifflich nicht rechtfertigen. Ich lese *wasija* und erblicke darin das Neutrum eines mittelst des Suffixes *-ijah* gebildeten Comparativs im Sinne des Superlativs. Ich möchte dazu einen Positiv *wasa-want-* ‚gewaltthätig, gewaltig' annehmen. Doch könnte *wasija* auch ein Neutrum sein in der Bedeutung ‚Gewalt, Menge'. Namentlich liesse sich dann in dem letzteren Falle das neupers. بسيار = *wasija-dara-* ‚Menge enthaltend' gut erklären.

Darnach gibt es im Neupersischen zwei Reihen der Composita mit *-dara* als letztem Gliede, nämlich: 1. ältere, wo *-dara* zu يار geworden ist und 2. jüngere, wo *-dara* als دار erscheint (wie z. B.

---

[1] Vergl. die Inschrift von Behistān des Königs Dareios I, 26: *ima χšaϑram dārajāmij.* Das *a* von *-dara* wurde in der Regel gelängt; blos in wenigen Fällen blieb es kurz wie z. B. in دلير, Pahl. [Pahlawi], welches einem vorauszusetzenden altp. *darda-dara-* entsprechen würde.

(جهان دار ,نام دار). Dasselbe Verhältniss finden wir bei den Compositis mit *-bara* als letztem Gliede, in denen theils die ältere Form ور (wie z. B. تاجور ,دستور ,وخشور), theils die jüngere Form بر (wie z. B. پیغامبر, پیغمبر) zu Tage tritt.

Neupersisch مرغزن. — مرغزن, مرغوزن ,coemeterium' wird von J. DARMESTETER (*Etudes Iraniennes* II, 132) in مرغ = مرگ und Pahl. [Pahlavi] ,Leichenstätte' zerlegt. — Derselbe Gelehrte bringt es weiter mit dem altpers. *apadāna* ,Palast' = syr. ܐܦܕܢܐ, arab. فدن zusammen, wornach er [Pahlavi], das er für [Pahlavi] (in مرغوزن) erklärt, mit *apadāna* für identisch zu halten scheint. — So plausibel diese Erklärung erscheint, so erheben sich gegen sie mehrere Schwierigkeiten. Das Wort مرغزن, مرغوزن ist nicht isolirt, sondern hat in آبزن ,Badewanne' eine Parallele. Das Wort آبزن lautet im Armenischen աւազան (vgl. diese *Zeitschrift* v, 266). Da nun dem altpersischen *apadāna* im Armenischen ապարանք entspricht, so können مرغوزن und *apadāna* mit einander nicht zusammenhängen. — Daraus schliesse ich, dass [Pahlavi], das ich als zweites Glied der Composita مرغزن und آبزن erkenne, nichts anderes als ,Behältniss, Ort' bedeutet. — مرغزن ist demnach als ,Ort des Todes', آبزن, աւազան als ,Wasser-Behältniss' zu erklären. — Auf welche awestische Form [Pahlavi] selbst zu beziehen ist, dies zu bestimmen bin ich vorläufig ausser Stande. Hängt es etwa mit griech. ἄγγος, ἀγγεῖον zusammen?

Awestisch mę̄rę̄to bę̄rę̄ta-ća. — Diese beiden Worte werden von BARTHOLOMAE in der *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* Bd. 46, S. 300 (1892) als Infinitive, und zwar Locative von *bę̄rę̄ti-*, *mę̄rę̄ti-* anerkannt. Man vergleiche damit diese *Zeitschrift,* Bd. I, S. 163 (1887).

FRIEDRICH MÜLLER.



